Gesammelte Aufsätze

Albrecht Ritschl


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps. CXIX
169.
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

Gesammelte Aufsätze

von

Albrecht Ritschl.

Freiburg i. B. und Leipzig, 1893.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

621
Ritschl

Vorrede des Herausgebers.

Auf den folgenden Seiten gebe ich eine Sammlung von Aufsätzen meines verstorbenen Vaters heraus, die, abgesehen von einem bisher ungedruckten (s. u. S. 52 ff.), in verschiedenen Zeitschriften erschienen und deßhalb nur einem engeren Kreise von Fachgenossen bekannt geworden sind. Ritschl hat selbst wiederholt den Plan im Auge gehabt, eine Sammlung der wichtigeren unter seinen Abhandlungen zu veranstalten. Die erste Anregung dazu hat ihm im Anfang des Jahres 1871 sein College Ludwig Duncker gegeben. Ritschl wollte damals mit seinem Freunde Diestel berathen, welche seiner Aufsätze es werth wären, noch einmal herausgegeben zu werden. Da ihn demnächst aber andere Arbeiten in Anspruch nahmen, verschob er die Ausführung seines Plans, und wenn er auch von Zeit zu Zeit immer wieder das Unternehmen in Gedanken bewegte, so ist er selbst doch nur dazu gekommen, die kleine Sammlung der „drei akademischen Reden“ (Bonn, bei A. Marcus 1887) zu veröffentlichen.

Damit nun dieser Band nicht zu umfangreich werde, habe ich davon absehen müssen, eine Anzahl von Aufsätzen Ritschls, die als wissenschaftliche Leistungen ebenso wie die von mir ausgewählten Abhandlungen wieder herausgegeben zu werden verdienen (z. B. die in den Jahrbüchern für deutsche Theologie veröffentlichten „geschichtlichen Studien zur christlichen Lehre von Gott“), in die vorliegende Sammlung aufzunehmen. Es mußte mir zur Zeit wichtiger erscheinen, daß namentlich die beiden abschließenden Arbeiten Ritschls über den Begriff der Kirche und die mit diesem Gegenstand zusammenhängenden Forschungen über die Entstehung der lutherischen Kirche, die den Hauptbestand dieses Bandes aus-

machen, der Kenntniß weiterer Kreise zugänglich gemacht werden. Denn diese Untersuchungen ergänzen die relativ bekannteren Auffassungen, die Ritschl in seiner Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung vorgetragen hat, und wegen ihres Stoffes sind sie vorzugsweise geeignet, den Eindruck von dem specifisch kirchlichen Charakter seiner Theologie zu verstärken. Daß aber diese Seite der vielverleumdeten Bestrebungen Ritschls einmal wieder nachdrücklich in Erinnerung gebracht werde, ist angesichts der Ungebühr nur zu sehr geboten, die in den letzten Jahren bei allen möglichen Anläßen von den verschiedensten Wortführern der sogenannten „Kirchlichkeit" mit Ritschls Namen getrieben worden ist. Unter diesen Umständen hat auch wohl die allerdings schon vor 41 Jahren verfaßte Auseinandersetzung Ritschls mit Hengstenberg, dem Vorläufer der modernen „Bekenntnißtreue", ein mehr als blos historisches Interesse.

Von den drei übrigen Aufsätzen scheint derjenige über die beiden Principien des Protestantismus bisher noch nicht so bekannt geworden zu sein, um dem Gebrauch dieser zufälligen und im Ganzen unzutreffenden Formel ein Ende zu bereiten. Endlich werden die Abhandlungen über die synoptischen Evangelien und über die Methode der älteren Dogmengeschichte nicht selten citirt, so daß ihr Neudruck deßhalb wohl gerechtfertigt erscheint.

Die Aufsätze sind in chronologischer Reihenfolge wiedergegeben. Nur lag es in der Natur der Sache, den Nachtrag zur Entstehung der lutherischen Kirche gleich auf diese größere Abhandlung folgen zu lassen. Einige Versehen in den ursprünglichen Drucken habe ich berichtigt. Zum Theil habe ich dabei Notizen benutzt, die Ritschl in den von ihm gebrauchten Exemplaren an den Rand geschrieben hatte (z. B. S. 214, Anm. 3). Dieselbe Quelle liegt geringfügigen anderen Veränderungen zu Grunde (z. B. S. 247 letzte Zeile). Uebrigens beachte man die Abfassungszeit der Aufsätze, deren Voraussetzungen zum Theil (z. B. in der Frage nach den Torgauer Artikeln) durch spätere Forschungen überholt worden sind.

Kiel, 9. August 1893.

O. Ritschl.

Inhalt.

Ueber den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien.

Indem wir die Reihe von Schriften über die synoptischen Evangelien, welche im verflossenen und im gegenwärtigen Jahre erschienen sind, einer Beurtheilung und Vergleichung unterwerfen, können wir es nur für erfreulich halten, daß Theologen der verschiedensten Richtungen ihre Forschung gleichzeitig denjenigen Büchern zugewendet haben, welche das vergleichungsweise ursprünglichste Bild des Erlösers darbieten. Allein die unmittelbaren Resultate über die Verwandtschaft der Evangelien, zu welchen diese neuesten Versuche geführt haben, sind so abweichend und widersprechend wie nur möglich, und bei diesem Stande der Sache wird nicht der Referent allein das Bedürfniß gefühlt haben, sich über den Weg aufzuklären, welcher am weitesten in der Erforschung der Verwandtschaft der Evangelien zu führen verspricht. Sofern wir es aber unternehmen, die eigene Ansicht mitten unter den vorliegenden sich kreuzenden Hypothesen geltend zu machen, so hoffen wir, die Verwirrung der Stimmen nicht zu vermehren, sondern zu mäßigen, und auch Anderen einen klareren Blick in die gegenwärtig so scharf hervorgetretenen Gegensätze in der Evangelienkritik zu vermitteln. Eine durchgreifende Entscheidung auf diesem Gebiete auch nur vorzubereiten, maßen wir uns ebenso wenig an, als wir eine genügende Erkenntniß der Quellen der Evangelien für möglich halten, und stellen dem Spruch des Herrn: „Nichts ist verhüllt, was nicht aufgedeckt, noch verborgen, was nicht erkannt würde," unter dessen Schutze Ewald seine Kritik der Evangelien eröffnet, vielmehr das Wort des Apostels: ἐκ μέρους γινώσκομεν,

auch als Maaßstab unserer Erwartung von den Erfolgen aller Evangelienkritik entgegen. Der Schreiber dieses hat selbst an dem Versuche, mit welchem er vor fünf Jahren die Kritik der Evangelien zu fördern glaubte, die Erfahrung gemacht, wie leicht die unbedingte Hoffnung, in der Kritik der Evangelien weiter zu kommen, als die Vorgänger, irre führt, um nicht allen neueren Unternehmungen auf diesem Gebiete mit dem heilsamen Bewußtsein von den Schranken unseres Wissens und unseres Suchens gegenüberzutreten. Die Mannigfaltigkeit der Ansichten in den anzuzeigenden Schriften besteht nun nicht nur darin, daß die verschiedenen möglichen Combinationen in der Reihenfolge der Evangelien zur Erklärung ihrer Verwandtschaft untereinander vorgeschlagen werden, sondern auch darin, daß eine Anzahl Mittelstufen zwischen ihnen aufgewiesen werden, unter denen von einer Seite her ein Evangelium geltend gemacht wird, welches noch im zweiten Jahrhundert neben den kanonischen in kirchlichem Gebrauche gestanden haben soll.

Die Reihenfolge: Matthäus, Lukas, Markus, so daß der letztere von den beiden ersten abhängig sein soll, ist vertreten durch

Delitzsch, Die Entstehung des Matthäusevangeliums (in Rudelbachs und Guerickes Zeitschrift für die lutherische Theologie und Kirche, 1850, Heft 3.) und

Baur, Das Marcusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter. Nebst einem Anhang über das Evangelium Marcions. Tübingen 1851.

Die Reihenfolge: Matthäus, Markus, Lukas durch

Hilgenfeld, Das Markusevangelium nach seiner Composition, seiner Stellung in der Evangelienlitteratur, seinem Ursprung und Charakter. Leipzig 1850.

Die Reihenfolge: Markus, Matthäus, Lukas, mit Hinzunahme von mancherlei Mittelstufen, durch

Ewald, Die 3 ersten Evangelien übersetzt und erklärt. Göttingen 1850.

Im Vergleich mit desselben Abhandlung über Ursprung und Wesen der Evangelien, in seinen Jahrbüchern der Biblischen Wissenschaft, I. (1848) S. 113—154. II. (1849) S. 180—224.

Endlich wird die Annahme eines Petrusevangeliums als Mittelstufe zwischen Matthäus und Markus geltend gemacht von

Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der clementinischen Homilien und Marcions. Halle 1850.

Sofern nun die letztere Entdeckung, falls sie sich für uns bestätigte, über die Methode und die Ansprüche entscheiden würde, mit denen man an die Untersuchung der Verwandtschaft der Evangelien gehen müßte, wenden wir uns billig zuerst zu ihrer Prüfung.

I. Das vorgebliche Petrusevangelium.

Um die neue Hypothese Hilgenfelds in ihrem Verhältnisse zum Gange der neueren Evangelienkritik richtig zu beurtheilen, muß ich gleich auf eine Analogie aufmerksam machen, welche mir schon bei der ersten Betrachtung ein Mißtrauen gegen deren Haltbarkeit einflößte. Wie nämlich Schwegler aus der Vergleichung der Reste des Hebräerevangeliums, welches ja nach mancherlei Angaben der Kirchenväter bis in das erste Jahrhundert hinauf verfolgt werden zu können scheint, mit den evangelischen Citaten bei Justin und in den Clementinen auf eine, freilich später sehr veränderte, Urschrift des Matthäus schloß, und wie ich selbst das Evangelium Marcions als die unkanonisch gebliebene Grundschrift des Lukas darstellen zu können glaubte, so hat nun Hilgenfeld auch für Markus ein Original herzustellen versucht, und zwar mit Hülfe derselben Evangeliencitate, welche vorher zur Unterstützung der Hypothese vom Urmatthäus verwendet worden waren. Indem er nun aber die letztere stillschweigend bei Seite setzt, und die Annahme eines Urlukas im Evangelium Marcions mit siegreichen Gründen bekämpft, so stellt er seine Annahme eines Urmarkus außerhalb des allgemeinen Bodens, auf welchem dieselbe ein umfassenderes kritisches Interesse gewährt haben würde, gesetzt, daß die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit specieller unkanonischer Vorstufen der einzelnen kanonischen Evangelien mehr Recht hätte, als sie wirklich hat. Im vorliegenden Falle aber schien es mir kein günstiges Vorzeichen zu sein, daß die Hypothese vom Urmarkus von derselben Hand dargeboten wird, welche die vom Urlukas beseitigt. Und die nähere Betrachtung der Untersuchung Hilgenfelds legt mir auch die Pflicht auf, zu versuchen, ihn ebenso vom Urmarkus zu befreien, wie er mich vom Urlukas befreit hat.

Hilgenfeld erkennt die Bekanntschaft Justins mit Matthäus und Lukas an, behauptet aber mit Credner, daß die Mehrzahl der Citate, welche Andere als gedächtnißmäßige Mischungen von Stellen jener Evangelien ansehen, auf das Petrusevangelium zurückzuführen sei, welches sowohl dem Ausdruck, wie dem dogmatischen Standpunkt nach zwischen jene beiden zu stellen sei. An der Beschreibung und Begründung des dogmatischen Standpunktes werden wir uns zunächst orientiren müssen.

Hilgenfeld will denselben zunächst an einem Citat aus der Bergpredigt (Apol. I, 15) erkennen, welches sich mit Matth. 5, 42. 45. 46, Luk. 6, 30. 32. 33 berührt, in welchem die Pflicht der unbedingten Liebe und Wohlthätigkeit durch die Vergleichung mit dem gewöhnlichen Verhalten der Sünder, Zöllner, Heiden hervorgehoben wird, vor welchen, die schon Liebe und Wohlthätigkeit in Hoffnung auf Vergeltung üben, der Christ sich auszeichnen müsse. Während nun aber diese Wendung bei Matthäus durch die Formeln *τίνα μισθὸν ἔχετε, τί περισσὸν ποιεῖτε*, und bei Lukas durch die Worte *ποία ὑμῖν χάρις ἐστί* ausgedrückt ist, gibt Justin zweimal ausschließlich die Frage *τί καινὸν ποιεῖτε* an der Stelle jener Formeln. Schon Credner hatte dieser Abweichung ein bedeutendes Gewicht für die Ausmittelung einer in Justins Gebrauch stehenden unkanonischen Evangelienschrift beigelegt, vermuthete aber, daß sie aus einem Schreibfehler oder einer Verwechselung von Buchstaben in dem sowohl den kanonischen als dem anzunehmenden unkanonischen Evangelium zu Grunde liegenden aramäischen Urtext zu erklären sei (Beiträge I, S. 224). Dagegen Hilgenfeld baut auf diese Abweichung nicht nur die Annahme eines eigenthümlichen Evangelientextes, sondern auch die weitgreifendsten Schlüsse auf das Princip, nach welchem die Bergpredigt in derselben bearbeitet worden sein müßte. Er meint, an jenem Citat erkennen zu müssen, daß, während bei Matthäus die Bergpredigt die eigenthümlich christliche Sittlichkeit im Gegensatze gegen die alttestamentlich jüdische entwickele, Justin aus einem Texte der Bergpredigt geschöpft habe, in welchem ein höherer allgemeinerer Gesichtspunkt durchgeführt, nämlich die christliche Sittlichkeit als eine ganz neue Erscheinung der allgemein menschlichen, aber nur natürlichen Handlungsweise gegenübergestellt sei (S. 191). Hilgenfeld findet eine weitere Bestätigung der Existenz eines solchen Evangeliums in einer eigenthümlichen Zusammenfassung des Inhaltes der Bergpredigt, welche Hom. Clem. XI, 32 lautet: *ἐὰν οἱ ἐν πλάνῃ μὴ φονεύωσιν, ἡμεῖς μηδὲ ὀργιζώμεθα, ἐὰν ὁ ἐν πλάνῃ μὴ μοιχεύει, ἡμεῖς τὴν ἀρχὴν μηδὲ ἐνθυμηθῶμεν, ἐὰν ὁ ἐν πλάνῃ τὸν ἀγαπῶντα ἀγαπᾷ, ἡμεῖς καὶ τοὺς μισοῦντας, ἐὰν ὁ ἐν πλάνῃ δανείζῃ τοῖς ἔχουσιν, ἡμεῖς καὶ τοῖς μὴ ἔχουσιν.* An diesen Worten ist die gegensätzliche Beziehung der eigenthümlich christlichen Pflichten auf die gewöhnlichen moralischen Leistungen der Welt unverkennbar, obgleich die charakteristische Formel Justins in keiner Weise berührt wird. Ein zweites Hauptmerkmal des Justin eigenthümlichen Evangeliums weist Hilgenfeld an einem Citat (Dial. 51) nach, welches sich mit Matth. 11, 12—15, Luk. 16, 16 berührt, ohne mit einer dieser Parallelen ausschließlich übereinzustimmen. Um nämlich das Aufhören

der Prophetie unter den Juden und den Eintritt des verheißenen neuen Bundes in der Person Christi zu beweisen, beruft sich Justin auf die Worte: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννȣ τȣ̃ βαπτιςȣ̃· ἐξότȣ ἡ βασιλεία τῶν ȣ̓ρανῶν βιάζεται καὶ βιαςαὶ ἁρπάζȣσιν αὐτήν· καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, ȣ̔τός ἐςιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι· ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκȣέτω.* Hilgenfeld postulirt als Quelle dieser Worte einen von den angeführten Stellen verschiedenen Text, da, wenn er sich nach Matthäus gerichtet hätte, dessen Form des ersten Satzes: *πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν*, seinen eigenen Gedanken viel genauer bestätigt hätte. Für ebenso unwahrscheinlich, wie die Auslassung dieses treffenden Wortes, hält Hilgenfeld die Entlehnung des Satzes in der vorliegenden Form aus Lukas in einen Zusammenhang hinein, der in seinen einzelnen Gliedern wesentlich mit Matthäus stimme. Auch sei der Gedanke des Citates bei Justin von den parallelen kanonischen Stellen verschieden; es enthalte die Behauptung, daß mit dem Täufer nicht nur die Prophetie des A. T., sondern die Wirksamkeit der alttestamentlichen Religion überhaupt aufhöre, während bei Lukas schon das Aufhören der Gültigkeit derselben ausgesprochen sei, und bei Matthäus nur auf den Eintritt der Erfüllung an die Stelle der Weissagung hingewiesen werde. Unter diesen Variationen eines und desselben Ausspruches nehme also der dem Justin vorliegende Text die Mitte zwischen Matthäus und Lukas ein, und sei nur auf ein besonderes Evangelium zurückzuführen (S. 199 f.). Zum dritten Kennzeichen der dogmatischen Eigenthümlichkeit desselben dient für Hilgenfeld der Umstand, daß Justin neben der Anerkennung der vaterlosen Erzeugung Jesu dessen davidische Abstammung ausschließlich durch die Maria vermittelt denkt, im Gegensatz gegen die Genealogieen der kanonischen Evangelien, welche einerseits die wirkliche Vaterschaft des Joseph ausschließen, und doch nur ihn als den Nachkommen Davids darstellen. Hilgenfeld denkt sich, daß Justin nur an der Hand eines eigenthümlichen Evangeliums diesen Widerspruch der kanonischen habe vermeiden können, und während er an dieser Betonung der davidischen Abstammung Jesu erkennen will, daß dasselbe den Zusammenhang des Christenthums mit dem A. T. festgehalten habe, daher judenchristlich gewesen sei, so deutet er die durch keine widersprechenden Elemente umgebene Darstellung der vaterlosen Erzeugung Jesu auf das Streben seines Verfassers, die Neuheit und Uebernatürlichkeit des Christenthums schon an der Geburt des Erlösers zu bezeichnen. Im Zusammenhange hiemit soll dann die vorgebliche Abweichung des Typus der Bergpredigt von Matthäus, die Tendenz, das christliche Princip an die allgemeine menschliche Sittlichkeit anzuknüpfen, in einer solchen Wendung

der judenchristlichen Anschauung wurzeln, welche die Verbreitung des Christenthumes über die Grenzen jüdischer Nationalität hinaus voraussetzt und anerkennt (S. 265 f.). An diesem Standpunkt wäre dann zu erkennen, wie dies Evangelium in der Mitte zwischen Matthäus und Lukas stehe, und Hilgenfeld vergleicht dazu die Bücher IV—VI der clementinischen Recognitionen, in welchen dieselbe dogmatische Situation stattfinden solle. Den Namen des Petrusevangeliums für die neuentdeckte Schrift will Hilgenfeld (S. 23 f.) nicht auf die scheinbare Erwähnung von *ἀπομνημονεύματα Πέτρου* durch Justin (Dial. 106) gründen, wo derselbe die Ertheilung der charakteristischen Namen an Simon und die Zebedaiden berichtet, sondern er stellt eine weitläufigere Combination an. Jene Darstellung der Maria als Nachkommin Davids hat Justin mit mehreren apokryphischen Kindheitsevangelien, namentlich mit dem Protevangelium Jacobi gemein. In dieser Schrift hängt nun damit zusammen, daß die Brüder Jesu, um dessen Ursprung von aller menschlichen Verwandtschaft zu isoliren, als Söhne Josephs aus früherer Ehe dargestellt werden. Da nun Origenes (in Matth. Tom. X, 17) dieselbe Angabe auch in dem Petrusevangelium gefunden haben will, unter welchem Namen noch andere Kirchenväter eine apokryphische Schrift gekannt haben, so gründet Hilgenfeld auf diese Verwandtschaft der Citate Justins mit jener Kindheitsgeschichte die Annahme, daß eben das Petrusevangelium Justins eigenthümliche Quelle gewesen sei (S. 160). Inwiefern die ausführlicheren Mittheilungen des Bischofs Serapion von Antiochia über dies Evangelium hiemit sich vereinigen lassen, und ob die kurze Angabe des Papias über das Verhältniß des Markusevangeliums der Hypothese Hilgenfelds entgegenkomme (S. 270 f.), können wir zunächst außer Acht lassen, da wir vor Allem das dogmatische Signalement des neuen Evangeliums und dann die Nothwendigkeit zu beurtheilen haben, ob Justins Citate außer Matthäus und Lukas noch einer andern evangelischen Hauptquelle zu ihrer Erklärung bedürfen.

„Jenes zwischen Matthäus und Lukas stehende Petrusevangelium vertritt offenbar ein solches Judenchristenthum, welches die weitere Verbreitung des Christenthums über die Grenzen von Palästina und über die Schranken jüdischer Nationalität hinaus, den ausgedehnteren Zutritt der Heiden voraussetzt“ (S. 266). Bei diesem Satze, in welchem Hilgenfeld sein lange vorbereitetes Resultat abschließend zusammenfaßt, werden gewiß nicht allein wir uns gefragt haben: ist das nicht der Fall beim Matthäusevangelium? wie soll sich denn darin das Petrusevangelium von jenem unterscheiden? warum wird für diese Eigenthümlichkeit Rom als Geburtsstätte der neu entdeckten Schrift postulirt? Die ausdrückliche

Rechtfertigung dieser Beschreibung durch die Vergleichung der Recognitionen soll der Leser des vorliegenden Werkes in einer Abhandlung in den theologischen Jahrbüchern 1850, Heft 1 suchen, eine Zumuthung, die, wie wir glauben, der Anerkennung von Hilgenfelds Hypothese nicht günstig ist. Ich hätte nun freilich eine besondere Veranlassung, dem Verfasser auch zu jener Abhandlung zu folgen, da er mich wegen einiger Verschiedenheiten unserer Ansicht über die Composition der Recognitionen ausdrücklich auf dieselbe verweist (S. 308 f.), jedoch halte ich Abschweifungen von der vorliegenden Aufgabe nicht unter allen Umständen für gerechtfertigt, und hoffe auch ohne direktes Eingehen auf die Frage über die Recognitionen den richtigen Standpunkt für die Beurtheilung des Petrusevangeliums zu gewinnen. Ich knüpfe zu diesem Zwecke an eine ebenfalls gegen mich gerichtete Anmerkung S. 267 an, in welcher Hilgenfeld darauf besteht, daß die von uns beiden anerkannte Grundschrift der Recognitionen nicht palästinensischen, sondern römischen Ursprungs sei, weil in ihr die allgemeine Mission unter den Heiden vorausgesetzt und beabsichtigt wird. Ich finde hierin das deutlichste Symptom eines Mangels an Klarheit über die Punkte, an welchen die von Hilgenfeld versuchte Charakteristik des Petrusevangeliums hängt. Also das Judenchristenthum hat den Gedanken der Mission unter den Heiden nur in Rom, nicht in Palästina fassen können? Und das Matthäusevangelium, welches nicht nur in dem Taufbefehl (28, 19. 20), sondern auch sonst (8, 11. 12; 21, 43), die Heidenmission in Aussicht stellt, ja sogar sie als nothwendige Voraussetzung der dringend erwarteten Wiederkunft Christi fordert (24, 14), ist es also auch nicht in Palästina verfaßt, oder ist es nicht hauptsächlich das Evangelium der palästinensischen Judenchristen? Und die Lehrer der Beschneidung unter den Galatern, waren sie nicht Palästinenser, die auf Heidenmission ausgingen? Wenn nun also doch nicht verkannt werden kann, daß der universalistische Zweck des Christenthums von den Judenchristen wie von jeder anderen möglichen Partei aufgefaßt war, so ist in dieser Beziehung kein judenchristliches Evangelium denkbar, welches sich vom Matthäus unterschieden hätte. Von Paulus wichen die Judenchristen nur insofern ab, als sie neben der allgemeinen Bestimmung des Christenthums für alle Völker noch ein besonderes Privilegium in demselben für sich durchzusetzen strebten, indem sie entweder das ganze sociale Gesetz, oder nur die Proselytengesetze den Heiden als verpflichtend darboten. Der erstere Fall findet bei den Missionären nach Galatien statt, der letztere ist durch die clementinischen Schriften vertreten. Es ist nun für den universalistischen Zweck des Christenthums ganz gleichgültig, wenn die Judenchristen denselben vor ihrem Gewissen dadurch zu rechtfertigen suchen, daß

die Heilsbotschaft den Heiden nur darum bestimmt ist, weil sie von der Mehrzahl des jüdischen Volkes verschmäht worden ist, wie an mehreren Stellen der Recognitionen (I, 42. 50; V, 10, 11) ausgesprochen wird, zumal da auch Paulus (Röm. 11, 30) derselben Meinung ist. Dagegen stellt sich die Heidenmission eben als judenchristliche dar, wenn den Heiden wenigstens die Beobachtung der Proselytengesetze zugemuthet wird, denn eben hierin ist das Privilegium der geborenen Juden im Christenthume und die wesentliche Identität des den Heiden bestimmten Christenthumes mit dem mosaischen Gesetze allein und ausschließlich ausgesprochen. Dies findet nun in dem Theile der Recognitionen, welcher die Heidenmission des Petrus darstellt, statt, und daran allein hängt der judenchristliche Charakter dieser Schrift[1]). Was hat es nun hiegegen zu bedeuten, daß die Heiden in den Recognitionen von Petrus aufgefordert werden, zu der ursprünglichen Reinheit der Gottesverehrung zurückzukehren und sich an das Ebenbild Gottes in ihnen zu erinnern (IV, 32; V, 13—15)? Doch weiter nichts, als daß bei den Heiden andere Anknüpfungspunkte für das Christenthum gesucht werden müssen, als bei den Juden, worauf dann doch die positiven Bedingungen folgen, nach denen die bekehrten Heiden sich dem Judenchristenthume unterordnen müssen. Wenn also Hilgenfeld hierin den Gedanken findet, daß im Christenthume das ewige allgemeine Wesen des Menschen realisirt werde, und ihm deshalb nothwendig eine selbständigere Stellung zum Judenthume angewiesen werde[2]), so gewährt ihm der Zusammenhang der Recognitionen selbst hiezu kein Recht und keine Veranlassung. Die vorgebliche Erhebung vom Standpunkt des Judenchristenthums zu einer freieren Anschauung des Christenthums liegt nur in den Consequenzen, welche Hilgenfeld auf seine Hand gegen den Zusammenhang des Textes aus den Stellen zieht, nicht aber in der Absicht des Verfassers, der als Judenchrist überhaupt nicht zu der principiellen Auffassung fortschreiten konnte, die ihm Hilgenfeld unterschiebt.

Wir mußten dem Verfasser auf diesem Seitenwege folgen, um die Hauptstütze seiner Beurtheilung der oben angegebenen Citate aus der Bergpredigt zu finden, welche er auf das Petrusevangelium zurückführt. Gerade die eben berührten Stellen der Recognitionen sollen beweisen, daß das Judenchristenthum den Heiden gegenüber sich zur Erfassung des Zusammenhanges zwischen dem Christenthume und der sittlichen Natur des

1) Vgl. meine Schrift über die Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 117 bis 120. 207.

2) Theologische Jahrbücher 1850. H. 1. S. 82. 83.

Menschen erhob, um daran die Probe zu haben, daß vom judenchristlichen Standpunkte aus eine analoge Umarbeitung der Bergpredigt stattgefunden habe. Daß die Christen bei der Heidenbekehrung eine andere Methode in der Lehre eingeschlagen haben, versteht sich von selbst, und es leuchtet ein, daß, wenn sie den Heiden z. B. den Inhalt der Bergpredigt einprägen wollten, sie von dem Gegensatze zur pharisäischen Sitte absehen mußten, in den Jesus selbst seine Gebote gestellt hatte, und vielmehr das Verhältniß des christlichen Lebens zur sittlichen Natur der Menschen überhaupt erörtern mußten. Ein schlagendes Beispiel hiefür ist die oben angeführte Stelle aus den clementinischen Homilien; ob aber darum die ganze Bergpredigt in diesem Sinne redigirt worden sei, und ob auf diese Redaction auch Justin mit Sicherheit zurückweist, ist eine andere Frage, die wir nach den vorliegenden Beweisen nicht bejahen können.

Es ist wahr, die christlichen Pflichten der unbedingten Liebe und Wohlthätigkeit werden von Justin durch jene Formel *τί καινὸν ποιεῖτε* mit der unter den Menschen gewöhnlichen bedingten Liebe und Wohlthätigkeit verglichen, und der Vorzug jener schlagend eingeprägt. Aber liegt denn in den parallelen Texten des Matthäus und Lukas ein anderer Sinn vor? Keineswegs, sondern auch das Evangelium der palästinensischen Judenchristen verläßt an dieser Stelle der Bergpredigt die Vergleichung der christlichen Pflichten mit der pharisäischen Sitte, und stellt die christliche Pflicht der unbedingten Liebe in Gegensatz zu der gewöhnlichen Lebensart der heidnischen Menschen, und die einzige Abweichung des justinischen Citates von Matthäus der Sache nach liegt in der Anwendung dieser Art der Darstellung auch auf die Pflicht der unbedingten Wohlthätigkeit, bei welcher Matthäus (5, 42) die bezeichnete Vergleichung nicht ausspricht. Wie gewagt ist es also, aus der Uebertragung der mit Matthäus wesentlich übereinstimmenden Behandlung der Pflicht der unbedingten Liebe auf die ganz analoge Pflicht der unbedingten Wohlthätigkeit in dem Citate Justins zu schließen, daß demselben ein Text der Bergpredigt vorgelegen habe, aus dem überhaupt die Beziehung auf die Pharisäer und das mosaische Gesetz ausgestoßen war! Um dies wahrscheinlich zu finden, müßte man doch gerade von den früheren Geboten der Bergpredigt Proben finden, welche die Ausschließung der ursprünglichen Beziehungen auf das mosaische Gesetz bewiesen. Aber Justin citirt vielmehr das Grundthema der antipharisäischen Bergpredigt aus Matth. 5, 20 ganz ausdrücklich (Dial. 105), und nichts verräth seine Bekanntschaft mit einem der Hypothese Hilgenfelds entsprechenden Grundsatz, der etwa gelautet haben müßte: *ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν πλεῖον τῶν πόρνων καὶ τελωνῶν* (vielleicht auch nach Anleitung von Hom. XI, 32

τῶν ἐν πλάνῃ), οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Jener Satz der Homilien, welcher allerdings auch die in der Bergpredigt vorangestellten Pflichten im Gegensatze zu der gewöhnlichen Sittlichkeit aufführt, berechtigt ebenso wenig, einen besonderen Text vorauszusetzen, so lange wir nicht etwa gezwungen sind, zu glauben, daß die Alten jedes Bibelwort nur in dem ihm unmittelbar einwohnenden Sinne anwenden konnten. — Aber die Formel τί καινὸν ποιεῖτε, kann sie aus den abweichenden Formeln bei Matthäus und Lukas entstanden sein? Wir brauchen, um dies zu entscheiden, noch nicht einmal uns über das gedächtnißmäßige Citiren Justins, wie wir es ansehen, zu erklären, und können die Formel, trotz einer vorbauenden Anmerkung Hilgenfelds (S. 263) einfach aus dem Reflex der dogmatischen Anschauung Justins in den evangelischen Text ableiten. Daß Justin das Christenthum als neues Gesetz betrachtet, ist hinlänglich bekannt und überdies von Hilgenfeld a. a. O. zugestanden, und da dieser Charakter der Neuheit gerade in den vorliegenden Sätzen der Bergpredigt auf das Deutlichste herausspringt, so ist es für mich nicht zweifelhaft, daß eben an dieser Stelle die bezeichnete Formel in Justins Gedächtniß sich frei bildete, und um so mehr darum, weil Matthäus und Lukas daselbst drei verschiedene Formeln darbieten. Aber, erinnert Hilgenfeld, nur dem Judenthum gegenüber hält Justin das Christenthum für ein neues Gesetz; dagegen hebt er im Verhältniß zum Heidenthum vielmehr die Verwandtschaft des Christenthums hervor, und die Citate aus der Bergpredigt stehen in der Apologie, also kann die fragliche Formel unmöglich aus der dogmatischen Reflexion Justins hervorgegangen sein, die ihn vielleicht dem Judenthum gegenüber zu solchem Ausdruck veranlaßt hätte. Ich fürchte, daß Hilgenfeld auch mit dieser Beobachtung nicht Recht behält. Was will es denn heißen, daß Justin (Apol. I, 20 f.) gelegentlich allerlei Analogieen christlicher Dogmen mit heidnischen und philosophischen Vorstellungen aufzählt, und daß er den Logos schon im Heidenthum in Einzelnen wirksam denkt, da er im Großen und Ganzen den entschiedensten Gegensatz zwischen dem sittlichen Leben der Christen und Heiden, und also die unzweifelhafte Neuheit des Christenthumes in dieser Beziehung anerkennt. Für die in der Apologie von Cap. 15 an mitgetheilten Sprüche aus der Bergpredigt ist hierin, sollte ich denken, das 14. Cap. maaßgebend, in welchem jene Neuheit der christlichen Sitte durch den Gegensatz des Sonst mit dem Jetzt ausdrücklich hervorgehoben wird. Daß das Wort καινός in diesem Zusammenhange nicht gebraucht wird, kann gegen unsere Erklärung unmöglich eingewandt werden, da es doch überhaupt in der dogmatischen Sprache Justins so bedeutend hervorsticht. Wie wir also in jenen Citaten

aus der Bergpredigt unmöglich die von Hilgenfeld bezeichneten Merkmale eines durch besondere dogmatische Tendenz sich kenntlich machenden Textes entdecken, sondern nur eine durch Justins dogmatische Ansicht bestimmte Mischung von Erinnerungen aus Matthäus und Lukas finden können, ebenso wenig erkennen wir an, daß es Hilgenfeld in der Beurtheilung des anderen Citates (aus Matth. 11, 12—15, Luk. 16, 16, Dial. 51) gelungen sei, einleuchtende und zwingende Beweise eines von Matthäus und Lukas abweichend gefärbten Textes hervorzuheben. Daß Lukas 16, 16 durch Auslassung des Wortes *προεφήτευσαν* die bei Matth. 11, 13 auf das Aufhören der Prophetie lautenden Worte in den Ausdruck der Aufhebung des Gesetzes umgestaltet hat, leuchtet ein, und zeigt, wie der von Jesus im Sinne der Erfüllung des mosaischen Gesetzes gemeinte Ausspruch in der paulinischen Anschauung reflectirt wurde. Ich kann mich nun aber weder davon überzeugen, wie vom judenchristlichen Standpunkt aus eine zwischen beiden Gedanken stehende Vorstellung erzeugt werden konnte, noch daß eine solche in dem justinischen Citate vorliegt, noch daß Hilgenfeld bei allem Aufwand von Scharfsinn eine solche genügend nachgewiesen hat. Justin selbst deutet das Citat auf das Aufhören der Prophetie und den Eintritt des neuen Bundes [1]), also wenn man seine Ansicht von diesem in Anschlag bringt, stillschweigend auch auf die Aufhebung des Gesetzes, findet also darin den Gedanken, den Lukas in den entsprechenden Sätzen gegen Matthäus ausgedrückt hat. Mag nun der zweite Satz, wie er vorliegt, auf den stürmischen Zudrang zum Himmelreich, oder auf dessen gewaltsame Anfechtung in der Person Christi sich beziehen, wie es Justin nach dem Zusammenhang seiner Aeußerungen zu verstehen scheint, so ist das Himmelreich in der Person Christi, wenn es nicht, wie hier nicht geschieht, als Erfüllung des Gesetzes und der Propheten dargestellt wird, nur als etwas beiden Entgegengesetztes gemeint, und deshalb hat Justin den ersten Satz entweder aus Lukas entlehnt, oder, sofern er sich an Matthäus anlehnt, hat er dessen Gedanken durch Auslassung von *προεφήτευσαν* unter seine eigene, mit Lukas freilich übereinstimmende Ansicht gebeugt. Die Möglichkeit eines dritten Gedankens kann ich aus Hilgenfelds darauf bezüglichen Worten: „Mit Johannes hört nicht bloß die Prophetie des A. Ts. auf, sondern die Wirksamkeit der alttestamentlichen Religion

1) Dial. 51: *Εἰρήκει δὲ περὶ τοῦ μηκέτι γενήσεσθαι ἐν τῷ γένει ὑμῶν προφήτην καὶ περὶ τοῦ ἐπιγνῶναι, ὅτι ἡ πάλαι κηρυσσομένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ καινὴ διαθήκη διαταχθήσεσθαι ἤδη τότε παρῆν, τουτέστιν αὐτὸς ὢν ὁ Χριστός, οὕτως· Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· ἐξότου ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν· καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. Ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.*

überhaupt, aus welcher nur noch Ausartungen hervorgehen; der Täufer ist somit der Elias, mit welchem die alttestamentliche Offenbarung abschließt" (S. 200), mit dem besten Willen, ihren Unterschied von dem Gedanken des Lukas zu verstehen, nicht entnehmen.

Es bleibt uns von den dogmatischen Merkmalen des vorgeblichen Petrusevangeliums nur noch das aus der justinischen Gestalt der Kindheitsgeschichte abgeleitete übrig; jedoch ehe wir diesem Punkte nachgehen, werden wir unsere Aufmerksamkeit der Methode Justins in der Mischung des matthäischen und lukanischen Textes zuwenden müssen, die wir in dem zuerst betrachteten Falle angenommen haben. Gerade auf diesem Punkte scheiden sich die Ansichten der Kritiker, sofern von den Einen das Gedächtniß des Citirenden, von den Anderen eben ein eigenthümlicher zwischen Matthäus und Lukas stehender, oder die Art beider umfassender Text zur Erklärung jener auffallenden Erscheinung aufgestellt wird. Und gerade hier treffen wir auf eine Seite der Untersuchungen über die justinischen Citate, die recht geeignet ist, sie Jedem zu verleiden, der nicht sonst gezwungen ist, auf sie einzugehen, ich meine die Bestimmungen über die mögliche und wahrscheinliche Freiheit des Gedächtnisses dem schriftlich feststehenden Stoffe gegenüber, und die Grenzen desselben, welche von Credner bis Hilgenfeld zu einer selbst wieder die Kräfte manches Gedächtnisses übersteigenden Masse angewachsen, und bei dem letzteren auch schon Veranlassung zur Polemik gegen Semisch geworden sind. Und so wenig wir gesonnen sind, diesen Stoff zu bereichern, so müssen wir doch leider bekennen, daß der sonst Alles erschöpfende Semisch einen Punkt unberücksichtigt gelassen hat, den man vor Allem einnehmen muß, wenn man Hypothesen wie die von Credner und Hilgenfeld zu Gunsten der hauptsächlichen Benutzung eines unkanonischen Evangeliums durch Justin abschneiden will. Da nämlich die Citate, welche uns aus Matthäus und Lukas gemischt erscheinen, zwar nicht die Entscheidung, aber doch die Ausfüllung für jene Annahmen gewähren, so kommt es viel weniger auf die mögliche oder wahrscheinliche Schöpferkraft des Gedächtnisses, als darauf an, in welchem Verhältnisse die mündliche Mittheilung der evangelischen Geschichte zu dem Gebrauche der schriftlichen Evangelien noch in der Mitte des zweiten Jahrhunderts und bei einem Manne von Justins kirchlicher Stellung stand? Denn wenn es einerseits zugestanden ist, daß er den Matthäus und Lukas kannte, und andererseits, daß er evangelische Aussprüche vorzugsweise nach gedächtnißmäßigem Eindrucke in seine Schriften niederlegte, so ist doch sehr zu beachten, daß das Maaß der gedächtnißmäßigen Verfestigung evangelischer Stellen sehr verschieden beurtheilt werden muß, je nachdem man annimmt, daß Justin seinen Schatz

evangelischer Erinnerungen allein oder überwiegend zum schriftstellerischen Gebrauch anwendete, oder daß der letztere nur beiläufig auf einer ganz anderen Uebung und Anwendung seines Gedächtnisses beruhte.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die mündliche Darstellung der evangelischen Geschichte durch das Erscheinen und die Verbreitung der schriftlichen Evangelien nicht sogleich außer Uebung gesetzt wurde. Vielmehr beweist die Sammlung mündlicher Traditionen durch Papias (Eus. H. E. III, 39), daß noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die mündliche Ueberlieferung neben dem Gebrauch der Evangelienschriften geherrscht hat. Wenn nun dieselbe dem Papias einen reichen Stoff lieferte, welcher nicht in den bis dahin vorhandenen Evangelien enthalten war, so wird um so sicherer eine mit denselben übereinstimmende, aus ihnen geschöpfte und an ihnen stets leicht zu normirende mündliche Verbreitung der evangelischen Geschichte ausgeübt worden sein. Auch noch in jener Zeit muß das Amt der Evangelisten in dem alten Sinne Bedürfniß gewesen sein, da die Vorlesungen in den Gemeindeversammlungen kaum den Ansprüchen der Gemeinden an die Kenntniß der evangelischen Geschichte, geschweige denn denen der erst zu Bekehrenden genügt haben können. Wenn wir ferner hinzunehmen, daß das Christenthum auch damals noch hauptsächlich unter den weniger gebildeten und wohlhabenden Massen sich verbreitete[1]), so konnte auch die Vervielfältigung der Evangelienexemplare jenes Bedürfniß nicht ersetzen. Wenn es also darauf ankam, daß gebildetere Männer ihre aus den Evangelien geschöpfte Kenntniß der Geschichte Jesu mündlich verbreiteten, so mußte sich durch die vielfache Uebung bei Solchen die Form, in der sie evangelische Erzählungen und Aussprüche Christi mittheilten, um so freier gestalten, und in dieser unwillkürlichen Abweichung von den Texten um so mehr verfestigen, als man die Gewißheit hatte, die Abweichungen wiederum leicht nach den geschriebenen Texten corrigiren zu können. Jenes mußte um so mehr der Fall sein, wenn mehrere im Ganzen parallele Evangelienschriften anerkannt und im Gebrauche waren, welche selbst schon im Ausdrucke der einzelnen Aussprüche von einander abwichen. Wir finden nun die Werke des Matthäus und Lukas schon seit dem letzten Viertel des ersten Jahrhunderts im kirchlichen Gebrauch und sowohl wegen deren Uebereinstimmung als wegen ihrer Abweichungen ist zu erwarten, daß in der mündlichen Fortpflanzung der evangelischen Geschichte nicht allein unwillkürlich, sondern bei manchen Punkten auch absichtlich eine Mischung und

1) Epist. ad Diogn. 5: *Πτωχεύουσι καὶ πλουτίζουσι πολλούς· πάντων ὑστεροῦνται, καὶ ἐν πᾶσι περισσεύουσιν.*

Harmonisirung derselben versucht worden ist. Was Tatian im dritten Viertel des zweiten Jahrhunderts mit seinem Diatessaron schriftlich unternahm, das muß bis auf einen gewissen Grad schon lange vorher in der Privatpraxis der mündlichen Ueberlieferung versucht worden sein, und da das Evangelium des Markus neben den beiden verwandten zu wenig hervorsticht, und das Evangelium des Johannes nicht sehr früh in Umlauf kam, so werden wir vorzugsweise auf die mündliche Harmonisirung des Matthäus und Lukas zu rechnen haben. Und wirklich bietet schon der Brief des römischen Clemens an die Korinther Proben derselben [1]). Diese Citate für unabhängig von schriftlichen Evangelien zu halten, verbietet der Umstand, daß im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts, aus welchem der Brief des Clemens herstammt [2]), sowohl Matthäus als Lukas vorhanden und doch gewiß im Besitze der römischen Gemeinde waren; und da einige Worte des zweiten Citates sich am nächsten mit Markus berühren, so werden wir auch in dem Falle gegen die mögliche Bekanntschaft des Clemens mit demselben keinen Zweifel hegen dürfen, daß Markus der jüngste unter den drei verwandten Evangelisten ist. Zugleich beweist das erstere Citat, mit welcher Freiheit die auf Matthäus und Lukas fußende Erinnerung sich zur Erfindung analoger Sätze erweitert, und wenn Hilgenfeld (S. 343) die Meinung, daß dasselbe ein Convolut von Stellen aus jenen beiden Evangelien sei, mit einem Ausrufungszeichen begleitet, so wird er uns doch nicht glauben machen wollen, daß, weil sich in den clementinischen Homilien (XVIII, 16) der Satz findet: *ἵνα ὡς ἐποίησαν, ὁμοίως καὶ αὐτοῖς γένηται, καὶ ᾧ μέτρῳ ἐμέτρησαν, μετρηθῇ αὐτοῖς τῷ ἴσῳ,* — sowohl der ächte als der unächte Clemens aus dem Petrusevangelium geschöpft haben.

Die Art, in welcher nun Justin namentlich Aussprüche Jesu in seine Schriften einreiht, weiset, obgleich er dieselben wie alle seine Kenntniß der evangelischen Geschichte auf die apostolischen Denkwürdigkeiten zurückführt, doch auf eine stetige Uebung mündlicher Ueberlieferung seinerseits hin, aus welcher wir die meisten Abweichungen seiner Citate von den Texten des Matthäus und Lukas zu erklären haben, in denen

1) Cap. 13: *Ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε* (?)· *ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν* (Matth. 16, 14?)· *ὡς ποιεῖτε, ὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν* (Matth. 7, 12?)· *ὡς δίδοτε, ὕτως δοθήσεται ὑμῖν* (Luk. 6, 38)· *ὡς κρίνετε, ὕτως κριθήσεται ὑμῖν* (Matth. 7, 2)· *ὡς χρηστεύεσθε, ὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν* (?)· *ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν* (Matth. 7, 2. Luk. 6, 38). — Cap. 46: *Οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ* (Matth. 26, 24)· *καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ ὐκ ἐγεννήθη* (Matth. 26, 24; auch L.A. Marcions und versch. Codd. bei Luk. 17, 2), *ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ, περιτεθῆναι μύλον* (Mark. 9, 42 am nächsten) *καὶ καταποντισθῆναι* (Matth. 18, 6) *εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἕνα τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι* (Luk. 17, 2).

2) Entstehung der altkathol. Kirche S. 285.

er sich mitunter in den verschiedenen Schriften gleich bleibt. Nicht nur im Allgemeinen ist nichts dagegen, daß wir in dem umherziehenden Philosophen vorzugsweise einen Evangelisten in dem alten ursprünglichen Sinne erkennen, der freilich durch die Zeitumstände auch verpflichtet war, mündlich und schriftlich die Vertheidigung des Christenthumes zu führen, sondern im Besondern beweist die ausdrückliche Erwähnung der schriftlichen Evangelien in seinen Werken, daß ihm die Aussprüche Christi vielmehr als solche, denn als Inhalt der Denkwürdigkeiten gegenwärtig waren. Ueberhaupt finden wir eine wiederholte Beziehung auf die *ἀπομνημονεύματα* nur in den Capiteln 100—107 des Dialoges, wo es sich um die ausdrückliche Vergleichung evangelischer Thatsachen und Aussprüche mit Weissagungen des A. Ts. handelt, woraus also die ausdrückliche Anführung der Quellen auch bei den wenigen Aussprüchen Christi selbst erklärlich ist. Außerdem sind in Justins Schriften nur die Worte der Einsetzung des Abendmahles direkt als aus den Denkwürdigkeiten geschöpft angeführt (Apol. I, 66), und diese Ausnahme kann wegen der Wichtigkeit und der scheinbaren Seltsamkeit ihres Gegenstandes die allgemeine Beobachtung nicht stören. Sonst aber wird immer nur bei Thatsachen der evangelischen Geschichte auf die Quellen verwiesen, und wie scharf diese Gewohnheit sich von der Anführung von Aussprüchen Jesu abhebt, beweist die Mittheilung des Wortes Jesu über den Elias (Matth. 17, 11. 12), worauf es heißt: *καὶ γέγραπται, ὅτι τότε συνῆκαν οἱ μαθηταί, ὅτι περὶ Ἰωάννου τῦ βαπτιςῦ εἶπεν αὐτοῖς* (V, 13. Dial. 49). Justin beweist also schon durch die Art der Anführung der Reden Jesu, daß er ihrer vielmehr durch vielfache Uebung seines Gedächtnisses als durch unmittelbare Entlehnung aus den Evangelienschriften gewiß war. In dieser Beziehung steht er ganz anders da als Clemens und Cyprian, welche, wenn auch sie Aussprüche des Herrn meistens als solche anführen, doch daneben schon gewohnt sind, sie als *γραφή* zu citiren. Auch bei Tertullian, obgleich er Justin näher steht, läßt sich die diesem eigenthümliche Art nicht mehr beobachten. Wir werden also die oben dargestellten Voraussetzungen von der bis ins zweite Jahrhundert fortdauernden Ausübung und den Bedingungen der mündlichen Ueberlieferung des aus den Evangelienschriften geschöpften Stoffes eben auf Justin anwenden dürfen, und gewinnen dadurch den historischen Boden für die Beurtheilung seiner Citate den schriftlichen Evangelien gegenüber, welche im Einzelnen vorzunehmen, an diesem Orte freilich nicht gestattet ist.

Wir haben aber ferner mit dieser Betrachtung das Recht gewonnen, manche von Justin angeführte Data, welche den uns bekannten Evan-

gelien nicht entlehnt sind, auf die mündliche Tradition überhaupt zurückzuführen. Hatte Justin den Stoff der schriftlichen Evangelien durch die vielfache Uebung der mündlichen Ueberlieferung in seinem Gedächtnisse gegenwärtig, so müßten wir uns wundern, wenn in einer Zeit, in der die mündliche Tradition noch sehr viel Ungeschriebenes über Christus umfaßte, nicht auch manche derartige Data dem auf den Evangelien beruhenden Stoffe der Erinnerung Justins sich beigemischt hätten, der darüber weder ein klares Bewußtsein zu haben, noch die mündliche Ueberlieferung als eine selbständige Quelle anzuführen brauchte. Es handelt sich hier gar nicht um eine reichere, in nicht unwesentlichen Punkten die schriftlichen Evangelien ergänzende mündliche Ueberlieferung, wie Hilgenfeld (S. 31) übertreibend die Sache darstellt; und am allerwenigsten kann die Stelle Apol. I, 33 gegen uns entscheiden, wo Justin die Verfasser seiner Evangelien als *οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος* bezeichnet. Denn dieser Ausdruck hat sein Maaß an der Thatsache, deren Mittheilung er begleitet, und bei dieser, der Verkündigung des Engels an Maria, kann er nichts anderes bedeuten wollen, als daß auch die geheimnißvollsten, der Oeffentlichkeit am fernsten liegenden Beziehungen der Geschichte Jesu durch das glaubhafte Zeugniß der Apostel gewährleistet wären. Gesetzt aber auch, daß die Worte Justins die Auktorität der mündlichen Ueberlieferung neben den schriftlichen Evangelien ausschließen wollen, so behaupten wir auch gar nicht, daß jene Quelle, auf welche wir die wenigen Angaben zurückzuführen gezwungen sind, als solche dem Justin bewußt gewesen ist. Das Urtheil darüber, welche Thatsachen und Aussprüche nun gerade so betrachtet werden müssen, wird freilich noch von der Rücksicht auf andere an Justins Citaten wahrzunehmende Erscheinungen abhangen, jedoch wird den von Semisch (die apostol. Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justin, S. 389 ff.) angeführten wenig hinzuzufügen oder abzuziehen sein.

Es liegen nämlich unzweifelhafte Merkmale vor, daß Justin in manchen Stellen seiner Evangelien andere Lesarten hatte, als wir im gewöhnlichen Texte des Matthäus und Lukas finden. Man hat auch auf diese Erscheinung die Annahme des Gebrauches eines dritten Evangeliums durch ihn gründen wollen, jedoch die Uebereinstimmung nicht nur solcher Schriften, wie die Clementinen, sondern auch rechtgläubiger Kirchenväter späterer Zeit weist darauf hin, daß solche Lesarten mit mehr oder weniger Recht in den Exemplaren der kanonischen Evangelien standen, daß sie also Justin nur aus diesen geschöpft zu haben braucht. Dies ist der Fall mit der Lesart *ἔγνω* statt *γινώσκει* und der Umstellung der Satzglieder in Matth. 11, 27, Luk. 10, 22, über deren Verbreitung man

Semisch S. 367 vergleiche. Hiebei finden wir es mit dem genannten Gelehrten nicht undenkbar, daß ἔγνω die ursprüngliche, wegen ihres Mißbrauches durch die Gnostiker aus dem Text verdrängte L.A. ist, während die Umstellung der Satzglieder eine in den kanonischen Texten jedenfalls nicht ursprüngliche, aber in den ersten Jahrhunderten weit verbreitete Veränderung derselben ist. Ebenso wenig also wie diese Stelle weist die mit Jak. 5, 12 übereinstimmende Anführung von Matth. 5, 37 auf ein unkanonisches Evangelium zurück, da außer den Clementinen auch der alexandrinische Clemens diese L.A. hat. Ferner kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Justin Matth. 19, 17 den Zusatz las: ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, dessen Verbreitung nicht nur durch die Partei der Marcosier und die Clementinen, sondern auch durch Clemens Al. bezeugt ist, während Marcion an der entsprechenden Stelle Luk. 18, 19 und Origenes wenigstens den Zusatz ὁ πατὴρ fanden (vgl. Hilgenfeld S. 220 f.). Nach dem Vorgange dieser Beispiele scheint mir nun der Annahme nichts entgegenzustehen; daß Justin auch den durch vielfache Anerkennung getragenen Zusatz zur Taufgeschichte aus Ps. 2, 7: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σέ an der Stelle Luk. 3, 22 gefunden, und ihn nicht, wie Semisch (S. 395 f.) vorzieht, aus der mündlichen Ueberlieferung entlehnt hat. Endlich scheint auch die den Clementinen und Justin gemeinsame Anführung von Matth. 25, 41, in welcher statt πορεύεσθε, ὑπάγετε, und statt τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον steht, vielmehr auf eine besondere L.A. jener Stelle, als auf gleiche gedächtnißmäßige Veränderung oder auf ein eigenthümliches Evangelium schließen zu lassen. Wenn sich auch weiter keine schlagenden Parallelen dafür anderwärts nachweisen lassen, so sind wir durch die übrigen Fälle zu jener Annahme berechtigt. Und überhaupt werden wir bei den eigenthümlichen Berührungen der evangelischen Texte Justins und der Clementinen nicht außer Acht lassen dürfen, daß sowohl diese Schrift als diejenigen Justins innerhalb höchstens 30 Jahren zu Rom verfaßt sind, also die Abhängigkeit beider Schriftsteller von demselben, nämlich dem in der römischen Gemeinde einheimischen Texte durchaus nichts Auffallendes haben kann.

Unsere bisherigen Erörterungen bewegten sich auf dem Boden des Zugeständnisses, daß Justin den Matthäus und Lukas gekannt habe, aus welchen Evangelien wir durch Vermittlung der vielfach ausgeübten mündlichen Darstellung der evangelischen Geschichte die überwiegende Mehrzahl der Citate Justins geschöpft denken müssen, da ein drittes Evangelium, welches Justin hauptsächlich gebraucht haben sollte, weder von Credner noch von Hilgenfeld so anschaulich gemacht worden ist, daß man sicher damit umgehen könnte. Ehe wir von diesem Standpunkte aus die Be-

handlung prüfen können, welche Hilgenfeld der Kindheitsgeschichte bei Justin widerfahren läßt, müssen wir noch kurz die Frage berühren, ob sich zuverlässige Spuren des Gebrauches von Markus und Johannes bei Justin nachweisen lassen. Bekanntlich trifft eine Angabe Justins mit dem Markus in der Mittheilung zusammen, daß Jesus dem Simon und den Zebedaiden bezeichnende Beinamen gegeben habe[1]). Die hinzugefügten Worte Justins scheinen aber als Quelle dieser Notiz das Petrusevangelium zu bezeichnen. Da nun Semisch (S. 150) diese Ansicht abgelehnt hat, und auch Hilgenfeld (S. 23) darauf verzichtet, in diesen Worten eine zuverlässige Anspielung auf das Petrusevangelium zu finden, so könnte man also ohne Schwierigkeit aus der Stelle den Gebrauch des Markus durch Justin erkennen, wenn nicht Hilgenfeld von einer anderen Seite Schwierigkeiten dagegen erhöbe. Er meint nämlich, da Justin (Dial. 100) die mit Matth. 16, 18 übereinkommende ausführliche Darstellung der Benennung des Simon anführe, so könne er in der obigen Stelle die Gleichzeitigkeit der Benennung der Zebedaiden nur so gemeint haben, daß er sie irgendwo in gleicher Ausführlichkeit mit dem den Petrus betreffenden Falle verbunden gelesen habe, nicht aber bloß in jener Notiz bei Mark. 3, 16 (S. 193), und diese Quelle müsse das Petrusevangelium sein, aus dem Markus jene kurze Notiz allein übrig behalten habe. Ich kann nicht umhin, diesen Schluß für ein bodenloses Postulat zu halten, während es doch nach Maßgabe der uns vorliegenden Evangelien des Markus und Matthäus wahrlich die leichtere und einfachere Annahme ist, daß Justin, obwohl er erst die Matth. 16, 18 berichtete Benennung des Petrus berührt hatte, nachher in dem Streben, die Veränderungen von Namen durch Jesus mit den im A. T. vorkommenden zu vergleichen, nach der in dieser Hinsicht reichhaltigsten Stelle in den Evangelien griff, und deren Inhalt ohne Rücksicht auf die abweichende Darstellung des Matthäus als gleichzeitige Ereignisse aussprach. Die Stellung des Petrus im Markusevangelium beweist auch nicht im Entferntesten dessen Abstammung aus einem umfangreicheren Evangelium des Petrus, und die Berührungen der justinischen Citate mit dem ersteren, welche Hilgenfeld (S. 280 f.) hervorhebt, sind viel zu unbestimmt und nebelhaft, um eine Anschauung vom Petrusevangelium im Verhältniß zum Markus zu gewähren, wie sie die Kritik bedarf, wenn sie auf diese Hypothese eingehen soll.

---

1) Dial. 106: *Καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον, ἕνα τῶν ἀποςόλων, καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι αὐτȣ̃ γεγενημένον καὶ τȣ̃το, μετὰ τȣ̃ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφȣ̀ς, υἱȣ̀ς Ζεβεδαίου ὄντας, μετωνομακέναι ὀνόματι Βοανεργές, ὅ ἐςιν υἱοὶ βροντῆς, σημαντικὸν ἦν κ. τ. λ.* Vgl. Mark. 3, 16.

Also auch den Markus hat Justin unter seinen apostolischen Denkwürdigkeiten gehabt, ob aber auch den Johannes, das ist eine schwieriger zu entscheidende Frage, auf welche wir aber wegen eines Citates hier eingehen müssen, welches theils auf den Johannes, theils auf das fragliche unkanonische Evangelium zurückgeführt wird. Der Streit über den Gebrauch des Johannes durch Justin ist von Semisch mit einem solchen deklamatorischen Pathos aufgenommen, und dieses von Hilgenfeld mit solcher Bitterkeit gegen Semisch erwidert worden, daß wir nur ungern den Streitpunkt berühren, auf dem sich der ganze Eifer der entgegengesetzten theologischen Parteien gesammelt zu haben scheint. Auf die Gefahr hin, denselben auf mich selbst abzuleiten, muß ich nun vorausschicken, daß dieser Streitpunkt gar nicht eine so hervorragende Bedeutung hat, um an ihm, wie Semisch (S. 155) thut, ein so hohes Maaß theologischer Gehässigkeit laut werden zu lassen. Die Bedeutung der äußeren Zeugnisse für die Aechtheit des Johannes wird überhaupt von den entgegengesetzten Parteien schief aufgefaßt. Während die Einen mit der Nachweisung des Nichtgebrauches des Evangeliums im zweiten Jahrhunderte dessen Ursprung um so später ansetzen zu dürfen glauben, so quälen sich die Anderen, Anspielungen an dasselbe bei den frühesten Kirchenschriftstellern aufzuspüren, als ob daran die Abfassung desselben im ersten Jahrhundert hinge. Ich muß hingegen behaupten, daß das Maaß des Gebrauches dieses Evangeliums nicht das Maaß seines früheren oder späteren Ursprungs ist, und freue mich in dieser Beziehung mit Delitzsch (Zeitschr. für luth. Theol. und Kirche 1850, S. 491) zusammenzutreffen. Soweit ich das zweite christliche Jahrhundert kenne, bietet es keine Analogieen, an welche man die Entstehung des Evangeliums in diesem Zeitraum anknüpfen könnte. Es greift weder in den Entwicklungsgang des Gnosticismus ein, noch schließt es die Entwickelung des Christenthums zur katholischen Kirche ab. Das Evangelium stellt vielmehr eine solche Höhe und Concentration der christlichen Anschauung dar, daß sämmtliche Dokumente des zweiten Jahrhunderts dagegen ebenso abstechen, wie gegen die unbezweifelten Denkmale des apostolischen Zeitalters im Kanon des N. T., es kann also, ganz abgesehen von der Frage nach dem Verfasser, nur dem Ende des ersten Jahrhunderts angehören, welchem es die kirchliche Tradition zuweist; und dennoch übt es einen mit Sicherheit nachweisbaren Einfluß auf die kirchliche und theologische Entwickelung erst seit dem dritten Drittheil des zweiten Jahrhunderts aus, einen Einfluß, der freilich nicht umfassend und grundlegend, sondern sehr partiell und gebrochen ist, zum Beweise, daß das Evangelium vom Anfange an die Entwicklung des Christenthumes

nicht beherrscht hat. Man wird mich also nicht mißverstehen, wenn ich erkläre, mich von dem direkten Gebrauch des johanneischen Evangeliums durch Justin nicht überzeugen zu können. Weder beweisen denselben die von Semisch aufgezählten Sprach- und Sachanklänge in Justins Schriften, noch die Christologie desselben, deren Grundbegriff nicht einmal der Logos ist. In dieser Beziehung hat Hilgenfeld die treffendsten Erörterungen gegeben, und dieser Abschnitt (S. 292—304) ist eine der gelungensten Partieen seines Werkes. Jedoch bei zwei Citaten, die Semisch für den Johannes in Anspruch nimmt, Hilgenfeld aber in seine Hypothese vom Petrusevangelium verflicht, werden wir länger verweilen müssen. Der eine Fall ist der, daß dem Täufer die Worte: *ὐκ εἰμὶ ὁ Χριςὸς, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος*, in den Mund gelegt werden (Dial. 88), was von unseren Evangelien nur in dem johanneischen geschieht (1, 20. 23). Es möchte nun aber doch gewagt sein, bei diesem einen Umstande eine Entlehnung aus dem Johannes anzunehmen, während alles Uebrige gegen dessen direkte Benutzung durch Justin spricht, zumal da die Umgebung, in welche jener Ausspruch des Täufers gestellt ist, viel mehr dem Evangelium des Lukas als dem des Johannes entspricht[1]). Darum können wir aber nicht gleich annehmen, daß hier wieder eine unkanonische schriftliche Quelle dem Justin jenen mit Johannes übereinstimmenden Satz geliefert habe, sondern entweder haben wir in demselben eine freie Bildung der Erinnerung auf Grund der Synoptiker anzuerkennen, oder eine Spur von mittelbarer Abhängigkeit der Erinnerung Justins von Johannes. Denn bei dem zweiten Falle[2]) werden wir eine solche Annahme schwerlich umgehen können. Wir unterschätzen keineswegs die in den angeführten drei Schriften vorliegenden Abweichungen von dem johanneischen Sprachgebrauch in der parallelen Stelle Joh. 3, 3. 5; worauf Hilgenfeld nach dem Vorgange Anderer die Annahme stützt, daß der Spruch aus dem

---

1) Bei Johannes sind jene Worte die Erwiderung, welche der Täufer der priesterlichen Gesandtschaft ertheilt, bei Justin entgegnet er mit ihnen der allgemeinen Erwartung des Volkes, welche Luk. 3, 15 erwähnt ist.

2) Apol. I, 61: *Καὶ γὰρ ὁ Χριςὸς εἶπεν· Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, ὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν ὐρανῶν, ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐςι.* Hom. Clem. XI, 26: *Οὕτως γὰρ ἡμῖν ὤμοσεν ὁ προφήτης εἰπών· Ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱὖ, ἁγίου πνεύματος, ὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν ὐρανῶν.* Recogn. Clem. VI, 9: Sic nobis cum sacramento verus propheta testatus est, dicens: amen dico vobis, nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non introibit in regna coelorum. Cf. I, 69: Nisi quis baptizatus fuisset in aqua sub invocatione trinae beatitudinis, sicut docuit verus propheta, neque remissionem acciperet peccatorum, neque introiret in regna coelorum.

unkanonischen, mit den Synoptikern verwandten Evangelium herstamme. Wenn man jedoch in Anschlag bringt, daß der johanneische Spruch von den Vätern meistens mit der synoptischen Form βασιλεία τῶν οὐρανῶν citirt wird, so beschränken sich die Abweichungen des Spruches in den Recognitionen von dem bei Johannes auf die Form ἀναγεννᾶσθαι und die Auslassung von ἐκ πνεύματος, und die Bemerkung, womit Justin den sinnlichen Mißverstand der Wiedergeburt ablehnt, erinnert zu sehr an Joh. 3, 4, als daß die Unabhängigkeit des Spruches von Johannes ganz gesichert wäre. Freilich ist der Begriff ἀναγεννᾶσθαι nicht johanneisch, wir werden aber auch sehr vorsichtig dabei sein müssen, ihn ohne Weiteres dem synoptischen Sprachgebrauch zuzuschreiben. Die Anwendung des Bildes der Geburt auf den Eintritt in die christliche Gemeinschaft findet sich zuerst bei Paulus (1. Kor. 4, 15; Philem. 10), welcher mit dem einfachen Worte γεννᾶν sich selbst als den Erzeuger der von ihm Bekehrten bezeichnet. Bei Johannes ist der Gebrauch des Wortes γεννᾶσθαι schon viel fester, jedesmal aber ist dabei Gott als der Urheber angegeben in den Formeln ἐκ θεοῦ, ἐκ πνεύματος, ἄνωθεν. Der Begriff ἀναγεννᾶσθαι findet sich im N. T. nur im ersten Briefe des Petrus (1, 3. 23), und auch hier ist als der Urheber der Wiedergeburt Gott oder der λόγος ζῶν θεοῦ hinzugefügt. Es versteht sich auch von selbst, daß nur mit Angabe des Urhebers der neuen Geburt dieser bildliche Begriff ursprünglich auftreten konnte, und deßhalb vermisse ich in der Form, in welcher Justin und die clementinischen Schriften den fraglichen Ausspruch Jesu geben, ein wesentliches Merkmal der Ursprünglichkeit. Wenn demnach auch der absolute Gebrauch des Wortes ἀναγεννᾶσθαι für den Taufakt, bei den ältesten Schriftstellern, von denen Hilgenfeld außer Justin (Apol. I, 61) noch die Contestatio Jacobi 1 und Clemens Al. Excerpta ex Proph. 7 anführt, wie gerade die letzte Stelle beweist, einen Zusatz wie ἐκ πνεύματος voraussetzt, so weist nicht minder die Form des Ausspruches bei Justin und in den clementinischen Schriften, von denen die letzteren nur das Mittel der Wiedergeburt, ὕδατι, hinzufügen, eben auf die johanneische Gestalt des Ausspruches Christi zurück. Daß derselbe nun aber an den drei Stellen nach dem technisch gewordenen Sprachgebrauch verändert vorliegt, ist mir ein Zeugniß dafür, daß er nur durch die mündliche Ueberlieferung zu jenen Schriftstellern gekommen ist, daß er also die unmittelbare Benutzung des Johannes durch sie nicht beweist.

Mit den bisher gewonnenen Anschauungen über Justins Evangelien [1])

---

1) Da die Hauptstellen, auf welche Hilgenfeld die Hypothese vom Petrusevangelium begründet, eine andere Auslegung erlauben, und wir den von ihm angegebenen

werden wir um so sicherer die Gestalt der Kindheitsgeschichte Jesu beurtheilen können, welche in seinen Citaten vorliegt, in welcher Hilgenfeld ebenfalls Spuren des Petrusevangeliums nachweist. Hilgenfeld gibt zwar zu, daß Justins Kenntniß der Kindheitsgeschichte aus den beiden kanonischen Evangelien geschöpft sein könne, aber nur bei der Annahme einer von dem einen Texte zum anderen schwankenden, beide absichtslos verwirrenden Freiheit des Gedächtnisses, diese Voraussetzung aber werde verboten durch die innere Consequenz der Darstellung, welche also vielmehr auf eine besondere Quelle hinweise (S. 145). Wir können nun diese Erscheinung bei Voraussetzung dessen, was wir über die Uebung mündlicher Darstellung der evangelischen Geschichte und die dadurch gebotene Harmonisirung verschiedener Berichte oben erörtert haben, aus der alleinigen Benutzung des Matthäus und Lukas vollständig begreifen, und werden auch die etwaigen Abweichungen Justins von beiden damit vereinigen können, wenn nicht eine genauer passende Quelle Justins von Hilgenfeld nachgewiesen ist. Aber gerade auf diesem Punkt ergeht er sich in so zweideutigen Combinationen, daß wir ihm unmöglich zustimmen können. Justin weicht bekanntlich darin von den beiden Synoptikern ab, daß er die davidische Abstammung Jesu durch Maria und nicht durch Joseph vermittelt denkt. Man könnte darin ohne Schwierigkeit eine Ausgleichung des in beiden synoptischen Berichten vorliegenden Widerspruches erkennen, welche Justin nicht einmal zuerst vollzogen haben mag, um so mehr da auch spätere Kirchenväter sich durch den Wortlaut der allein geltenden Evangelien in dieser Ansicht nicht stören ließen (Semisch S. 385). Hilgenfeld aber postulirt für diese Notiz eine besondere schriftliche Quelle, und da sie auch im Protevangelium Jacobi enthalten ist, über dessen Verwandtschaft mit dem Petrusevangelium wir Hilgenfelds Meinung oben mitgetheilt haben, so bemüht er sich, demselben einen

---

Gesammtcharakter desselben durchaus für unmöglich halten müssen, so können wir einer allerdings auffallenden Erscheinung unter seinen Citaten auch nicht die Bedeutung eines Argumentes für den Gebrauch eines dritten Evangeliums beilegen, ohne doch die Erklärung desselben durch Semisch unbedingt zu billigen. Justin fügt Dial. 35 zwei Aussprüche aneinander, von denen der erste aus Matth. 7, 15; 24, 5 gemischt erscheint, der zweite mit Matth. 7, 15 übereinstimmt. Da es auffallend wäre, wenn man diese Unterscheidung des originalen Ausspruches Christi von seiner Mischung mit einem anderen der Erinnerung Justins zuschriebe, so hält Hilgenfeld den ersten Spruch für die Spur eines anderen Evangeliums (S. 188); Semisch dagegen erklärt die Aufzeichnung des zweiten in seiner reinen Gestalt daraus, daß Justin nach der Niederschreibung der Mischung im ersten Satze durch Lektüre oder Wiederhören des matthäischen Textes an die richtigen Worte erinnert worden sei (S. 340).

möglichst frühen Ursprung zu vindiciren (S. 155). Nun erwähnt freilich erst Origenes dies apokryphische Evangelium, aber Hilgenfeld glaubt, schon viel früher Anspielungen auf die in der Schrift erzählte Ermordung des Vaters des Täufers, Zacharias, nachweisen zu können. Diese Thatsache soll gemeint sein, wenn die Gemeinden zu Lugdunum und Vienna (177) von dem Märtyrer Vettius Epagathus schreiben *συνεξισῦσθαι τῇ τῦ πρεσβυτέρου Ζαχαρίου μαρτυρίᾳ*, und er habe den Paraklet in sich gehabt, *τὸ πνεῦμα πλεῖον τῦ Ζαχαρίου* (Euseb. H. E. V, 1, 3. 4); ebenso von Tertullian: Zacharias inter altare et aedem trucidatur, perennes cruoris sui maculas silicibus adsignans (Scorp. adv. Gnost. 8). Daß nun gar auch Matth. 23, 35 auf jenen Mord des Vaters des Täufers sich beziehen soll, stellt den Irrthum Hilgenfelds in ein noch viel seltsameres Licht. Denn daß er im Irrthum ist, und daß die angeführten Stellen sich nur auf den Zacharias, Sohn des Jojada beziehen können (2 Chron. 24, 20), also kein Zeugniß für das Protevangelium des Jacobus enthalten, ergibt sich schon aus Thilos Anmerkung (Cod. apocr. N. T. I. p. LXIV). Endlich die Notiz des Clemens Al., daß, wie einige sagen, Maria trotz der Niederkunft Jungfrau geblieben sei (Strom. VII, 16, 93), bietet ebenso wenig ein sicheres Zeugniß für das Vorhandensein jener Schrift, in welcher (cap. 19. 20) diese Thatsache berichtet wird. Zwar berühren sich noch manche Angaben Justins mit dieser apokryphischen Kindheitsgeschichte, z. B. daß Jesus in einer Höhle geboren sei, und dann sind daselbst (cap. 11) ebenso wie von Justin (Apol. I, 32) in der Anrede des Engels an Maria die Stellen Luk. 1, 31. 32 und Matth. 1, 21 aneinander gefügt. Allein jener Umstand ist ein auch bei anderen Kirchenvätern vorkommendes traditionelles Datum und aus der gleichen Stellencombination werden wir nicht auf Abhängigkeit des Einen vom Anderen schließen dürfen, weil dergleichen Fälle bei den entlegensten Schriftstellern vorkommen (vgl. Semisch S. 351). Die Combination, durch die Hilgenfeld von der mit dem Protevangelium Jacobi übereinstimmenden Kindheitsgeschichte zu dem Petrusevangelium übergeht, ist ebenso schwankend, als die vorgebliche Nachweisung des freieren judenchristlichen Typus an derselben unsicher ist, und deßhalb bleibt eben nichts übrig, als die Entlehnung dieser Partie der evangelischen Geschichte aus Matthäus und Lukas anzunehmen. Die scheinbare Selbständigkeit ihrer Darstellung bei Justin gegen jene Evangelien erklärt sich daraus, daß bei ihr mehr als an anderen Punkten eine harmonistische Behandlung geboten war, bei welcher manche vorliegende Data nicht leicht aufgenommen werden konnten, wie denn Justin fast keine Anspielung auf Luk. 2, 8—52 darbietet; und außerdem fließen schon manche Traditionselemente zweiten

Ranges ein, welche später in der apokryphischen Litteratur der Kindheitsgeschichte sich verfestigt haben.

Eine für die Evangelienkritik wichtigere Erscheinung, als das Zusammentreffen Justins mit dem Protevangelium Jacobi ist dessen Bekanntschaft mit den Acta Pilati, der Leidensgeschichte, welche für uns bis auf einen gewissen Grad aus den ersten 16 Capiteln des Evangelium Nicodemi erkennbar ist, in welches sie verarbeitet ist. Justin beruft sich auf diese Schrift an zwei Stellen der ersten Apologie (cap. 35. 48); sie kann uns aber nicht als Quelle seiner Kenntniß der evangelischen Geschichte gelten, wie Hilgenfeld (S. 304) meint, da er sie ja für eine römische und nicht für eine apostolische Schrift ansah, obgleich sie aus den verschiedenen Evangelien zusammengearbeitet war. Und wenn Hilgenfeld versucht, bei einer Angabe Justins es wahrscheinlich zu machen, daß sie sich auf die Acta Pilati stütze, so ist sein Verfahren dabei von Willkür nicht frei zu sprechen. Justin erwähnt (Dial. 69), daß Jesus *τοὺς ἐκ γενετῆς πηροὺς καὶ κωφοὺς καὶ χωλοὺς* geheilt habe. Da nun die Evangelien nur zwei solcher Fälle direkt erzählen (Mark. 9, 22; Joh. 9, 1), so mag Justin diese Erinnerungen generalisirt haben. Dies genügt aber Hilgenfeld nicht, sondern weil unmittelbar nach jener Notiz Justin erwähnt, daß man Jesus für einen *μάγος* gehalten habe, so verweist er uns (S. 172) auf die Acta Pilati, in denen Jesus *γόης* gescholten wird, und wo der aus Mark. 10, 46 bekannte Blinde mit den Worten auftritt: *ἐγὼ τυφλὸς ἐγεννήθην* (Evang. Nic. 1. 6, bei Thilo cod. apocr. p. 502, 558). Ich kann nun nicht finden, daß dieser eine Fall die Angabe Justins besser motivirt, als die kanonischen Evangelien, wenn aber Hilgenfeld an der Anlage jener Schrift erkennen will, daß sie in ihrer ursprünglichen Gestalt wohl noch mehrere solcher Fälle enthalten, vielleicht auch die vom Tode Erweckten, die Tochter des Jairus, den Jüngling aus Nain, habe auftreten lassen, woraus Justin an jener Stelle des Dialoges die Notiz von den Todtenerweckungen durch Jesus haben könne, so sehe ich mich außer Stande, dieser Operation zu folgen, welche die Quellen erst erfindet, aus denen Justin geschöpft haben soll. Noch schlimmer ist, daß während jene anderen Todtenerweckungen dem Urtexte der Acta vindicirt werden, die darin allein vorkommende Erwähnung des johanneischen Lazarus (cap. 8. p. 564) als spätere Einschaltung herausdictirt wird. Und doch kann eben nur dieser Fall sowohl von Justin (Apol. I, 48), als von Tertullian (Apologeticus 21) in den Acta Pilati gelesen worden sein, denn daß Beide mit Beziehung auf diese Schrift von Todtenerweckungen im Pluralis sprechen, geschieht mit Anlehnung an Matth. 11, 5; Luk. 7, 22, wo Jesu derselbe Ausdruck in den Mund gelegt

wird, obwohl an beiden Stellen der evangelischen Geschichte nur je ein solcher Fall vorgekommen war. Wir machen also beiläufig darauf aufmerksam, daß, da die Erwähnung des Lazarus der ursprünglichen sowohl Justin als Tertullian bekannten Recension der Acta Pilati angehört, und diese älter als Justins Apologie ist, darin ein nicht zu verachtendes Zeugniß für das johanneische Evangelium vorliegt. Außerdem beweist jene Schrift, soweit wir ursprüngliche Bestandtheile derselben durch die Vergleichung eines Excerptes in Tertullians Apologeticus cap. 21 mit dem Evg. Nicodemi erkennen können, auch die Bekanntschaft seines Verfassers mit den drei übrigen Evangelien, bei deren Besprechung wir noch Gelegenheit finden werden, darauf zurückzukommen. Wie also die Annahme des hauptsächlichen Gebrauchs eines unkanonischen Evangeliums durch Justin vor der näheren Prüfung nicht bestehen konnte, so verweist uns Justin durch die ihm bekannten Acta Pilati indirekt auf die am Eingang des zweiten Jahrhunderts schon feststehende Vierzahl kirchlicher Evangelien, deren gegenseitiges Verhältniß durch keine andere Evangelienschrift vermittelt ist, welche noch neben ihnen eine Zeitlang in kirchlichem Gebrauch gestanden hätte.

II. Das Markusevangelium.

Die uns vorliegenden Schriften, soweit sie die Verwandtschaft der kanonischen Evangelien unter einander behandeln, sind vorzugsweise auf die Stellung gerichtet, welche dem Evangelium des Markus anzuweisen ist. Die Absicht hierauf ist in den Titeln der Schriften von Hilgenfeld und Baur direkt ausgesprochen, und ebendarin liegt auch der Nerv der Ewaldschen Gesammthypothese über die Evangelien und seiner Erklärung derselben. Die von Ewald vertretene Ansicht von der Priorität des Markus vor Matthäus und Lukas hat es bisher noch nicht zu einer, so zu sagen, officiellen Existenz auf dem Gebiete der theologischen Litteratur gebracht. Die Gestalt, in welcher sie Wilke zu begründen versuchte, ist wohl für die Meisten durchaus ungenießbar gewesen, und der Umstand, daß Bruno Bauer sie in seine Zwecke verflocht, hat nur dazu dienen können, sie in Mißkredit in weiteren Kreisen zu bringen. Nichtsdestoweniger ist jene Hypothese in neuerer Zeit von namhaften Männern, wie Lachmann, Weiße, Hitzig (über Johannes Markus und seine Schriften, 1843), Credner (das N. T. nach Zweck, Ursprung, Inhalt 1843, 2 Th. S. 242), Sommer (Synoptische Tafeln, Bonn 1842), auch von Reuß (Geschichte der heil. Schriften des N. T. 1842, S. 59), angedeutet und behauptet worden. Freilich entbehrte sie noch immer einer durchgeführten Begründung, und ob sie diese durch Ewald gefunden hat, werden wir zunächst zu prüfen haben.

Ewald rechtfertigt seinen Satz im Allgemeinen durch die einfache und folgerichtige Anordnung des Stoffes im Markusevangelium, der noch allein auf das öffentliche Leben Jesu beschränkt sei, und ohne nähere Bestimmung der Zeiten der Geschichte vorgeführt werde (Jahrb. I, S. 141—147), dann durch die frische Lebendigkeit der Darstellung in demselben, während die verwandten Partieen des Matthäus- und des Lukasevangeliums nicht mehr jenen Schmelz der frischen Blume und das volle reine Leben der Stoffe trügen (II, S. 204). In der Specialerklärung macht es sich dann Ewald zur Aufgabe, die innere Angemessenheit der Darstellung und des Ausdruckes im Markus gegenüber den parallelen Texten der Anderen als Merkmal der Ursprünglichkeit nachzuweisen. Wir werden sehen, ob jene Behauptungen und diese Methode genügen können, um die Ewaldsche Hypothese durchzusetzen, und ihre Gegner zu der Anerkennung zu zwingen, daß der kanonische Markustext, so weit er durch die zuverlässigsten Handschriften bezeugt ist, das älteste vorhandene Evangelium ist, welches den beiden anderen zum Vorbilde und Anhalt, sowie zur Quelle gedient hat. Herr Ewald hat aber überdies seiner Hypothese selbst den Todtenschein mitgegeben, indem er die wesentliche Integrität des Markusevangeliums in Frage stellt, also mit dem Markusevangelium, welchem er die Priorität vindicirt, einen Text meint, den wir nicht mehr haben, der also auch noch in mehreren Punkten, als welche Ewald erkannt hat, von unserem Texte abgewichen sein kann, deßhalb aber jede Beurtheilung der anderen Evangelien nach unserem Markus durchkreuzt und unsicher macht. Denn wenn der von Ewald angenommene ursprüngliche Markus zwischen dem 19ten und 20sten Verse des dritten Kapitels des jetzigen Textes die Bergpredigt und die Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Capernaum etwa in der Gestalt enthielt, wie sie bei Luk. 6, 20—7, 10 stehen (drei Evangg. S. 208. 224); wenn die drei Stufen des Gebetes in Gethsemane bei Matth. 26, 42—44 den ursprünglichen Text des Markus gegen Mark. 14, 39 darbieten (a. a. O. S. 351), wenn ferner die Worte χειροποίητον und ἀχειροποίητον, Mark. 14, 58, für nicht ursprünglich erklärt werden (a. a. O. S. 354), so haben die Gegner nicht nur volles Recht, über kritische Willkür zu klagen (vgl. Baur S. 169—170), sondern es wird ihnen förmlich Vollmacht ertheilt, den Maaßstab des Epitomators an unsern Markustext anzulegen. Mit der entgegengesetzten Annahme, nämlich daß das Markusevangelium Interpolationen enthielte, hatte Wilke dieselbe Hypothese ebenfalls in die Luft gestellt, und wenn sie nicht ohne solche Zuthaten auftreten könnte, welche sie unmittelbar aufheben, so würde sie am besten gar nicht mehr vertheidigt. Ebenso wenig ist aber die Hypo-

these durch die oben bezeichneten Grundsätze Ewalds sicher gestellt. Weder kann die Kürze und Einfachheit, die Folgerichtigkeit und Tendenzlosigkeit der Darstellung an sich die Priorität des Markus vor den beiden anderen Evangelien begründen, da dieselben Eigenschaften einem Epitomator zukommen können, noch kann die logische Vergleichung der parallelen Texte im Einzelnen zu jenem Zwecke führen, da das Urtheil hierüber begreiflicherweise ein sehr verschiedenes sein kann, und ja auch von Ewald solche Fälle anerkannt werden, in denen der ursprüngliche Ausdruck nicht bei Markus, sondern bei Matthäus sich finden soll. Freilich wendet man die Epitomirungshypothese meist in dem Sinne auf Markus an, daß er völlig planlos und nur nach äußeren Anstößen seine Auswahl aus den beiden anderen Evangelien getroffen habe, und deßhalb glaubte Hilgenfeld die Priorität des Markus vor Lukas eben durch die Nachweisung der Ordnung und Folgerichtigkeit seiner Darstellung beweisen zu können, aber Baur erinnert mit Recht daran, daß die Abwehr der Planlosigkeit noch nicht die Unabhängigkeit des Markus von den beiden anderen bewiese. Der Widerspruch Baurs gegen Hilgenfeld, der sich freilich auch nur auf das Verhältniß zwischen Markus und Lukas bezieht, da die Priorität des Matthäus vor Markus von Beiden unverkürzt festgehalten wird, macht es also einleuchtend, daß ganz andere kritische Maaßstäbe angewandt werden müssen, um die Gesammtfrage richtig und erfolgreich zu behandeln. Und es kann natürlich hier nur die analytische Methode einige Aussicht auf sichere Resultate geben, während die divinatorische Kunst, mit welcher Ewald innerhalb der synoptischen Evangelien neun Schichten des evangelischen Schriftthums enthüllt, nur dazu dienen kann, eine an sich richtige Sache in ein schiefes Licht zu stellen. Es handelt sich gegenwärtig darum, ob Matthäus und Lukas die Quellen des Markus sind, oder Markus eine Quelle für Matthäus und Lukas. Wenn das letztere festgestellt ist, dann mag man die Frage nach den übrigen Quellen der beiden größeren Evangelien und nach den etwa anzunehmenden schriftlichen Grundlagen des Markus erheben. Ewald hält es nun freilich wohl unter seiner Würde, diesen gewöhnlichen Weg zu betreten, er will jene Aufgaben mit einem Schlage lösen, und deducirt von oben herunter eine ganze Reihe von nach seiner Meinung sicher erkennbaren Urquellen und Mittelstufen der evangelischen Geschichtschreibung, der Erfolg ist aber, daß er nicht einmal die einfache praktische Untersuchung über die Priorität des Markus erheblich gefördert hat. Denn jene Fiktion eines Markusevangeliums, welches in dem uns bekannten nicht mehr vollständig vorliegen, aber den anderen Evangelisten als Quelle gedient haben soll, wodurch alle übrigen Gründe für die Priorität unseres Markus gelähmt werden, beruht auf

der Annahme, daß Markus die „Spruchsammlung" benutzt habe, eine Urquelle, die dann auch dem Matthäus und dem Lukas vorgelegen haben soll, nach deren Maaßstabe aber eben unser Markus ihm unvollkommen und an einzelnen Stellen nicht ursprünglich zu sein scheint.

Die analytische Untersuchung der Verwandtschaft der Evangelien darf aber auch nicht mit der Vergleichung der einzelnen parallelen Erzählungen oder Erzählungsgruppen beginnen, sondern mit der Ermittlung und Vergleichung des Gesammtcharakters der Evangelien. Daß Hilgenfeld in der Frage über das Verhältniß des Lukas zu Markus in jener Weise verfahren hat, indem er durch Erörterung der verschiedenen Möglichkeiten erwägt, welche unter den verschiedenen Anordnungen von Erzählungsstücken die andere bedingt, ermüdet nicht nur den Leser aufs Aeußerste, sondern läßt ihn bei jedem Abschnitt mit der ganzen Operation von Neuem beginnen. Gegen diese Methode ist Baur gleich von vorn an im Vortheil, indem er die Rücksicht auf den Gesammtcharakter der Evangelien zur Entscheidung über die Priorität des Einen oder des Anderen mitwirken läßt. Man wird von Baur durch die Beurtheilung der verschiedenen Anfänge der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach den drei Evangelien gleich auf einen Standpunkt versetzt, von dem eine freie und allgemeine Uebersicht möglich ist. Während die Voranstellung der Bergpredigt durch Matthäus aus dessen vorwiegendem Interesse an dem Verhältnisse Jesu zum A. T. und zum Judenthume erklärt werden muß, so erkennt Baur in der Lukas und Markus gemeinsamen Voranstellung der Heilung des Dämonischen in der Synagoge zu Kapernaum das Interesse an dem Verhältniß Jesu zur Heidenwelt, welches viel deutlicher das Evangelium des Lukas charakterisire, als das des Markus, woraus geschlossen wird, daß die Uebereinstimmung hierin nur die Priorität des Lukas beweise. Wir führen dies Beispiel an, um die Methode anschaulich zu machen, auf die es vor Allem ankommt, nicht aber, als ob wir mit der Argumentation in diesem bestimmten Falle einverstanden wären, oder der Ansicht Baurs von Markus überhaupt beitreten wollten. Es handelt sich nämlich darum, daß man nicht eher an die Untersuchung der Verwandtschaft der Evangelien gehe, als man jedes Evangelium für sich betrachtet, und seine Anlage und Tendenz erkannt hat. Dieselbe ist an Matthäus und Lukas ziemlich deutlich, und Baur stützt seine Untersuchung der Verwandtschaft auf die wohl von Niemand bezweifelte Anschauung davon, aber er bringt nicht ebenso eine Vorstellung von der inneren Eigenthümlichkeit des Markus mit, sondern gewinnt dieselbe erst durch die Auffindung der Abhängigkeit des Markus von den beiden Anderen. Hierin liegt aber die Ungerechtigkeit gegen Markus, welche der Gries-

bachschen Hypothese überhaupt eigen ist, wenn auch Baur mit derselben den Vorwurf der Planlosigkeit im Evangelium des Markus nicht verbinden zu wollen erklärt. Von diesem Standpunkte aus erkennt man an dem Evangelium nur Indifferenz und Neutralität zwischen den deutlich ausgeprägten dogmatischen Tendenzen der beiden anderen, und wenn Baur daneben noch auf die Symmetrie und Harmonie der Darstellung in demselben hinweist (S. 137), so bezieht sich dies doch nur auf die äußere Form, nicht auf die innere Consequenz seiner Geschichte. In dieser Beziehung hat Hilgenfeld in Folge seiner Totalansicht von der Verwandtschaft der Evangelien dem Markus mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, indem er einige Punkte hervorhebt (S. 119), auf welche wir demnächst ausführlich eingehen werden. Sonst aber überwiegt auch bei ihm die Beurtheilung des Markus nach dem ausgebildeten dogmatischen Gepräge der beiden Anderen, welche zu keinem ersprießlichen Resultate führen kann. Da er dem Markus die Priorität vor Lukas zuerkennt, so nimmt er freilich nicht wie Baur eine absichtliche dogmatische Neutralität des Markus zwischen Matthäus und Lukas an, sondern, gemäß seiner Ansicht von der Abstammung des Markus aus dem Petrusevangelium, erkennt er auch in jenem das Gepräge eines im Verhältniß zu Matthäus universalistischen Judenchristenthums [1]). Wir können hier nur daran erinnern, was oben über die Zweideutigkeit dieses Begriffes bemerkt worden ist. Außerdem nimmt Hilgenfeld zur Erklärung mancher speciellen Angaben des Markus die petrinische Tradition zu Hülfe (S. 121), wozu er durch das Zeugniß des Papias allerdings mehr berechtigt ist, als wenn Baur dem ex hyp. Epitomator im Gegensatz gegen Matthäus und Lukas eine Berücksichtigung der am meisten gangbaren Ueberlieferung zuschreibt (S. 148). Alle diese Widersprüche werden sich aber nur schlichten und ordnen lassen, wenn die innere Anlage des Markusevangeliums selbständig ins Auge gefaßt, und mit den hervorspringenden Merkmalen derselben diejenigen Eigenthümlichkeiten der anderen Evangelien verglichen

1) Bei dieser Gelegenheit rügt es Hilgenfeld (S. 125 Anm.), daß mir in der „Entstehung der altkathol. Kirche" leicht jede höhere Schätzung des Glaubens als Kriterium des Paulinismus gelte. Obgleich es mir auffallend war, diesen Vorwurf an jener Stelle der Untersuchung Hilgenfelds über den Markus zu finden, und ebenso wenig der Gang der gegenwärtigen Abhandlung darauf führt, so sehe ich mich doch genöthigt, jenes Mißverständniß hier zu berichtigen. Ich halte den Begriff des Glaubens nur in denjenigen Dokumenten des zweiten Jahrhunderts für ein Kennzeichen paulinischer Richtung, denen übrigens das Merkmal des Judenchristenthums, die Identification des Christenthums mit dem mosaischen Gesetze, fehlt, und ich bin mir bewußt, diese Auffassung in dem angeführten Buche scharf genug hervorgehoben und konsequent durchgeführt zu haben.

werden, welche sich mit jenen berühren. Es handelt sich hier nicht um eine dogmatische Eigenthümlichkeit, nach welcher Markus den Erzählungsstoff ausgewählt, oder ausgeprägt hätte, sondern um historischen Pragmatismus, den er an seinem Stoffe mit Consequenz durchgeführt hat.

1) Dahin rechnen wir die Art, wie Jesus der Erkenntniß seiner Messianität durch die Dämonen und der Verbreitung des Rufes seiner Wunderkraft gegenüber sich verhält, bis die Ueberzeugung seiner Jünger davon, daß er Christus sei, durch das Bekenntniß des Petrus offenbar wird. Unter allen Wesen sind es die Dämonen, welche zuerst in Jesus den Sohn Gottes erkennen (1, 24. 34; 3, 11; 5, 7), während von den Menschen noch Niemand diesem Gedanken zugänglich ist; aber weil es unangemessen wäre, daß gerade sie als Verkündiger seiner Würde auf die Menschen wirkten, verbietet ihnen Jesus, ihn offenbar zu machen, was wir so verstehen müssen, daß sie auch dem Verbot Folge geleistet haben. Ebenso wird wiederholt von Markus hervorgehoben, daß Jesus den von ihm Geheilten Stillschweigen über die erfahrene Wohlthat auferlegt habe (1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26), obgleich an zwei Stellen (1, 44; 7, 36) bemerkt wird, daß dieses Gebot durchaus nicht beobachtet worden sei. Eine merkwürdige Ausnahme von diesem Verfahren macht aber Jesus mit dem von Besessenheit geheilten Gerasener, dem er ausdrücklich befiehlt, in seiner heidnischen Heimath die ihm widerfahrene Wohlthat zu verkündigen (5, 19. 20). Wenn wir nun hieraus schließen müssen, daß Jesus ein Heilwunder für ein passendes Mittel hielt, eine heidnische Bevölkerung auf sich aufmerksam zu machen, während er dies Mittel auf jüdischem Gebiete lieber vermied, so ist doch sehr zu beachten, daß jenes Verbot, ein Wunder zu verbreiten, nur in solchen Fällen eintritt, wo es vor wenigen oder gar keinen Zeugen verrichtet wurde, während es begreiflicherweise wegfällt, wenn Jesus veranlaßt war, in Gegenwart der ihn umgebenden Menge eine wunderbare Heilung auszuüben (2, 11. 12; 3, 5; 5, 34; 6, 56; 9, 27; 10, 52). Während nun aber diese Thätigkeit Jesu zwar Aufsehen und Verwunderung, sowie mancherlei unrichtige Vermuthungen über sein eigentliches Wesen hervorrief (6, 14. 15; 8, 28), hat Jesus dasselbe durch die Bezeichnung *υἱὸς τῦ ἀνθρώπου*, welche vor dem entscheidenden Bekenntniß des Petrus nur zweimal gebraucht wird (2, 10. 28), dem gewöhnlichen Verständniß jedenfalls mehr verhüllt als offenbart. Auch die Aussendung der Jünger zur Bußpredigt (6, 12 cf. 1, 14. 15) setzt die volle Selbstoffenbarung Jesu an seine nächste Umgebung nicht voraus, vielmehr zeigen sich die Jünger auch nach ihrer Rückkehr ohne Einsicht in die auffallenden Reden und Thaten des Herrn, so daß durch die ganze Anlage der Erzählung des

Markus das endlich eintretende Bekenntniß des Petrus: σὺ εἶ Χριστός (8, 29) sein volles Licht erhält als erste Aeußerung der allmälig herangereiften Einsicht in das Wesen des Meisters. Von diesem Augenblicke hält nun Jesus auch nicht zurück, vor den Jüngern und dem Volke (8, 32) von sich, dem Menschensohne, seinem Tode und seiner herrlichen Wiederkunft zu sprechen, sehr begreiflich ist aber, daß den Jüngern, welche Zeugen der Verklärung geworden waren, über diese wunderbare Thatsache ebenso Stillschweigen auferlegt wurde (9, 9), wie darüber, daß sie in ihm den Messias erkannt hätten (8, 30).

Diese wohlgeordnete und in sich übereinstimmende Darstellung des eigentlichen Kernes der evangelischen Geschichte bei Markus kann natürlich an sich kein Vorurtheil über die Priorität dieses Evangeliums vor den anderen begründen, wenn dieselben eine andere Darstellung der hierhergehörigen Punkte darbieten. Für Matthäus ist es offenbar kein Gegenstand der schriftstellerischen Absicht, jene Entwickelung der Selbstdarstellung Jesu mit den darauf einwirkenden Mitteln und andererseits die Erkenntniß seines Wesens durch die Jünger nach dem Bekenntnisse des Petrus zu normiren. Nach seiner Darstellung hat dasselbe (16, 16) nicht die Bedeutung des Ausbruches einer den Petrus jetzt zuerst überwältigenden Ueberzeugung, da die Jünger schon vorher in dem Bändiger des Seesturmes den Sohn Gottes erkannt hatten (14, 33), und auch diese Aeußerung erscheint minder bedeutend, da Jesus in allen Reden bei Matthäus mehr oder weniger deutlich sich als Sohn Gottes bezeichnet und mit den Prärogativen des Messias auftritt. Dieser Haltung entspricht, daß kein Fall mitgetheilt wird, in welchem Jesus das unwillkommene Zeugniß der Dämonen von seiner Würde zurückweist, indem der Auftritt mit den Dämonen in den gadarenischen Besessenen, von denen Matthäus (8, 28) allein erzählt, daß sie Jesum als Gottes Sohn erkannten, auch bei Matthäus nicht so beschaffen ist, daß Jesus ihnen zu verbieten brauchte, ihn zu offenbaren. Wenn also Matthäus in dieser Beziehung eine freilich von Markus abweichende, aber doch in sich übereinstimmende Darstellung von der Art gibt, wie Jesus von Anfang an als Messias auftritt, so scheint von dieser Seite her kein Urtheil über die Priorität des Matthäus oder des Markus begründet werden zu können. Dagegen muß als kritischer Grundsatz gelten, daß wenn Elemente, welche der einen Gesammtanschauung dienen, in dem Contexte der anderen Darstellung sich finden, und zwar so, daß sie in sich, oder mit Eigenheiten der anderen Darstellung widersprechend sind, hierin ein Merkmal der Abhängigkeit dieser von jener vorliegt. Von diesem Standpunkte aus erhebt sich nun allerdings schon der Verdacht des sekundären Charakters

des Matthäus aus dem Verhältniß des Bekenntnisses des Petrus zu dem vorhergehenden Bekenntnisse sämmtlicher Jünger nach der Stillung des Sturmes. Bei Voraussetzung des letzteren ist nicht recht zu begreifen, warum Jesus den Ausspruch des Petrus aus einer Offenbarung Gottes herleitet, und ihn deßhalb selig preist, jedoch ist hiedurch noch nicht die Abhängigkeit von Markus zu begründen, der gerade jene Worte des Herrn (Matth. 16, 17—19) nicht enthält. Dagegen ist diese Abhängigkeit des Matthäus von Markus an einem anderen Punkte auf das Schlagendste zu erkennen. Ich erinnere daran, welchen Sinn das Verbot Jesu bei Markus hat, daß diejenigen, welche er vor wenigen oder gar keinen Zeugen geheilt hatte, über ihre Heilung schweigen sollten. Dies Verbot, welches für die Gesammtanschauung des Matthäus keinen Werth hat, fehlt denn auch bei ihm an mehreren Parallelstellen (9, 26; cf. Mark. 5, 43; 9, 33 cf. Mark. 7, 36; Mark. 8, 22—26 fehlt bei Matth.), und ebenso das entgegengesetzte Gebot, welches der geheilte Gerasener empfängt (Mark. 5, 19; Matth. 8, 34). Dagegen wird jenes Verbot gegen den geheilten Aussätzigen ausgesprochen (Matth. 8, 4), und zwar in einer Situation, wo Jesus von *ὄχλοι πολλοί* umgeben ist, welche Zeugen der Heilung waren! Wenn nun jenes Verbot nach der Darstellung des Markus völlig gerechtfertigt war, der den Aussätzigen zu Jesus allein ins Haus kommen läßt (1, 43), so ist die verkehrte Darstellung dieses Punktes bei Matthäus, in dessen Gesammtanschauung er überhaupt nicht paßt, das gewissеste Kennzeichen seiner Abhängigkeit von Markus. Noch schlimmer ist es mit dem anderen Falle, in welchem Matthäus von Jesus ein ähnliches Verbot erzählt. Es heißt bei Matth. 12, 15. 16: *ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας, καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς, ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν.* Ich will kein Gewicht darauf legen, daß die beiden ersten Satzglieder mindestens sehr ungenau ausgedrückt sind, aber was soll das Verbot bedeuten, welches die Massen empfangen, vor denen Jesus durch seine Heilthätigkeit selbst zu offenbar geworden war, als daß er eine weitere Verbreitung seines Rufes irgendwie hätte verhindern können? Die Inkongruenz der Stelle in sich ist ebenso stark, wie ihre Abweichung von der übrigen Darstellung des Matthäus, sie hat ihre einzige Analogie an der vorher behandelten, nicht minder verwirrten Angabe, und empfängt ihr volles Licht nur durch die Parallelstelle bei Mark. 3, 7—12, in welcher auch das Verbot *ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσι* dadurch allein motivirt wird, daß es nicht den geheilten Kranken, sondern den Dämonen ertheilt wird, welche die göttliche Würde Jesu erkannten. Die Stelle bei Markus kann also nicht Ueberarbeitung der matthäischen Sätze sein, sondern diese nur eine freilich

sehr ungeschickte Abkürzung jener. Wenn also Matthäus in dieser auffallenden Abhängigkeit von Markus steht, so wird man nicht annehmen können, daß Markus die ganze vorher dargestellte Anschauung von der Zurückhaltung Jesu bis zum Bekenntnisse des Petrus aus Lukas geschöpft habe, der mit ihm in allen einzelnen Punkten derselben übereinstimmt. Nach der jetzt allgemein herrschenden Ansicht von dem Verhältniß zwischen Matthäus und Lukas ist Markus, wenn er eine Quelle des Matthäus ist, ebenso gewiß auch eine Quelle des Lukas und nicht umgekehrt, und das wird sich auch nachweisen lassen. Der Zweck der gegenwärtigen Abhandlung wird es aber rechtfertigen, wenn wir mit der Feststellung der eigenthümlichen Geschichtsanlage des Markus vorzugsweise nur die vergleichende Rücksicht auf Matthäus verbinden.

2) Mit großer Consequenz werden die Jünger von Markus als unfähig dargestellt, die Reden und Thaten des Herrn zu begreifen (4, 13. 40. 41; 6, 52; 7, 18; 8, 17. 18. 33; 9, 6. 19. 32. 34; 10, 24. 32. 35; 14, 40). Matthäus bietet dagegen von den Jüngern ein ganz anderes Bild dar. Sie empfangen von vorn herein die Prädicate: Salz der Erde und Licht der Welt (5, 13—16), während sie bei Markus (9, 50) nur aufgefordert werden, Salz in sich zu haben, und der Spruch vom Lichte von Christus auf sich selbst und nicht auf die Jünger angewendet wird (Mark. 4, 21). Der parabolischen Lehrweise gegenüber werden die Jünger bei Matthäus (13, 11. 12) als solche dargestellt, welche schon haben, und welchen eben deßwegen gegeben wird; bei Markus (4, 13) erscheinen sie ohne Einsicht in die Parabel, und jener Spruch, der bei Matthäus in ehrender Weise auf sie angewandt wird, dient bei Markus zur beschämenden Warnung (4, 24. 25). Bei der Stillung des ersten Sturmes auf dem See werden die Jünger zwar auch bei Matthäus (8, 26) wie bei Markus (4, 40) als Kleingläubige gescholten, aber die ihnen bei Markus in den Mund gelegte Frage: *τίς ἄρα οὗτός ἐστιν, ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούουσιν αὐτῷ* wird bei Matthäus nicht von den Jüngern, sondern von den Leuten ausgesprochen. So hat auch Matthäus bei dem zweiten Sturme, in welchem Jesus auf dem See wandelte, das Bekenntniß der Jünger: *ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ* (14, 33), während Markus (6, 51. 55) bei derselben Gelegenheit nur von dem Erstaunen, dem Mangel an Einsicht und der Verstocktheit der Herzen bei den Jüngern berichtet. Eben wegen der mehrfach bewiesenen Einsicht der Jünger erregt Christi Voraussagung seines Todes nach Matthäus (17, 23) bei ihnen bloß Trauer, während Markus (9, 32) erzählt, daß sie die Sache nicht verstanden, aber sich gescheut hätten, Jesus darüber zu fragen. Darum fehlt ferner bei Matthäus (20, 17) die Bemerkung des

Markus (10, 32), daß die Jünger mit Verwunderung und Angst dem Herrn auf dem Wege nach Jerusalem gefolgt seien, und die unstatthafte Bitte, welche bei Markus (10, 35) die Zebedaiden an Jesus richten, wird von Matthäus (20, 20) der Mutter derselben zugeschrieben. Also die Jünger erscheinen nach der Darstellung des Matthäus auf einer wirklich bedeutenden, auch von Jesus anerkannten Höhe der Einsicht in den Zweck ihres Meisters und in ihre eigene Aufgabe; wenn wir aber nach der Abweichung des Markus und Matthäus in diesem Punkte ihre Verwandtschaft unter einander messen wollen, so dürfte wohl nicht so leicht und unwidersprechlich das Urtheil gefällt werden können, daß die gesteigerte Vorstellung von dem Wissen der Jünger die sekundäre, und die Darstellung ihrer Mängel die primäre Form sei, denn der viel jüngere Lukas bietet eine viel geringere Anschauung von dem Werthe und der Fähigkeit der Jünger dar, als Matthäus. Jedoch muß man aus einem anderen Grunde sich für die Abhängigkeit des Matthäus von Markus in diesem Punkte entscheiden. Die Gesammtanschauung des Matthäus von den Jüngern ist nämlich nicht durchgehends festgehalten, sondern wird durch Proben ihres Unverstandes durchkreuzt, welche mit der Darstellung des Markus übereinstimmen. Nachdem Jesus die Fähigkeit der Jünger zum Verständniß der Parabeln anerkannt (Matth. 13, 11. 12), und ohne von ihnen aufgefordert zu sein, das Gleichniß vom Sämann erläutert hat, zeigen sich die Jünger zweimal durchaus unfähig, parabolische Reden zu verstehen (15, 15. 16; 16, 5—12, cf. Mark. 7, 17. 18; 8, 14—21). Wenn wir diesen Wechsel als einen Beweis des sekundären Charakters des Matthäus gegen Markus ansehen, so mache man hier, wo es sich um die Ermittelung und Vergleichung der schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten handelt, nicht den Einwand, daß das Verhalten der Jünger wirklich sehr wechselnd und schwankend gewesen sein wird, also Matthäus der Wahrheit gemäß erzählt; denn nach diesem Maaßstabe möchte die Wahrscheinlichkeit der Schilderung bei Matth. 13, 10—18 hinter der Parallele bei Markus 4, 10—13 sehr zurückstehen. Vielmehr handelt es sich darum, daß der Evangelist von seiner klar ausgesprochenen Ansicht von den Aposteln nur unter der Bedingung wird abgewichen sein, daß er Entgegengesetztes von andersher entlehnte; und da nun Markus diese der Tendenz des Matthäus entgegengesetzten Stücke seinerseits in vollkommenem Zusammenhange enthält, so kann sie Matthäus nur von ihm entlehnt haben. Auch außer den angeführten Fällen enthält Matthäus noch mehrere Proben von der Mangelhaftigkeit der Erkenntniß und des Glaubens der Jünger in Uebereinstimmung mit Markus (Matth. 16, 23; 17, 6. 17; 18, 1; 19, 25); jedoch läßt sich nur ein Fall anführen, in welchem Matthäus durch eine

Abweichung von Markus sich mit der sonst stattfindenden Abhängigkeit von demselben in der Art verwickelt, daß eine deutliche Incongruenz der Darstellung ans Licht tritt. Die Bitte, welche die Zebedaiden bei Markus an Jesus richten (10, 35), läßt Matthäus (20, 20) von deren Mutter aussprechen. Nichtsdestoweniger ergeht Christi Antwort bei Matthäus wie bei Markus an die Jünger selbst, und dient zum Beweise, daß nicht Markus die Betheiligung der Mutter an der Scene weggelassen, sondern daß Matthäus sie hinzugesetzt hat, gemäß seinem Interesse, die Einsicht und Gesinnung der Jünger möglichst hoch zu stellen.

3) Das Markusevangelium trägt ferner einen selbständigen und eigenthümlichen Charakter in den ihm einverleibten Citaten aus dem A. T. Diejenigen, welche in den Reden Jesu und der übrigen handelnden Personen vorkommen, gehen sämmtlich auf die LXX zurück, so daß die Abweichungen, welche stattfinden, nur als gedächtnißmäßige Freiheiten erscheinen, welche das allgemeine Urtheil nicht aufheben. Vom Verfasser selbst werden nur zwei Stellen des A. Ts. im Eingange der Schrift allegirt, eine dritte, welche Cap. 15, 28 sich findet, kommt als durch die ältesten Handschriften nicht bezeugte Interpolation nicht in Betracht. Von jenen beiden entspricht 1, 3 (Jes. 40, 3) ebenfalls dem Texte der LXX, dagegen ist die andere 1, 2 (Mal. 3, 1) gegen die LXX aus dem hebräischen Texte übersetzt. Ob dies der Verfasser selbst gethan, oder ob er sie von andershер entlehnt hat, ist aus seinem eigenen Texte nicht zu entscheiden, während die Anhänger der Griesbachschen Hypothese die Quellen dieser Citate, wie der ganzen Geschichte des Markus, in Matthäus und Lukas sehen. Ewald (drei Evangelien S. 154) hält die beiden Verse im Markus nicht für ursprünglich, doch ohne genügende, geschweige zwingende Gründe anzuführen. Denn wenn im ersten Verse eine Ueberschrift vorliegt, so ist die Construction des zweiten und dritten als Vordersatz zum vierten ohne alle Schwierigkeit; und wenn auch Markus sonst nicht mehr solche Allegationen beibringt, so ist die Einführung des Täufers durch die auf ihn bezüglichen Worte der Propheten, als einzige Probe dieser Methode, völlig am Orte, um die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses sicher zu stellen, mit welchem derselbe demnächst auf Jesus hinweist, und diesen in seinen Wirkungskreis einführt. Im Vergleich mit jener sich gleichbleibenden Eigenthümlichkeit des Markus, die Citate aus dem A. T. nach der LXX mitzutheilen, welche durch jene eine, eigentlich außerhalb seines Evangeliums stehende, Ausnahme nicht verdunkelt werden kann, bietet Matthäus eine aus ihm selbst nicht zu ordnende Mannigfaltigkeit von Schattirungen in seinen alttestamentlichen Citaten, die theils rein nach dem hebräischen Text oder nach der LXX,

theils aus beiden gemischt sind, so daß bald jener, bald dieser das Grundgepräge des Ausdruckes liefert. Bleek (Beiträge zur Evangelienkritik S. 57) glaubt die Citate durch die Beobachtung sichten zu können, daß die dem Contexte der Reden angehörigen ohne Rücksicht auf den hebräischen Text mehr oder weniger von der LXX abhingen, dagegen die dem Evangelisten eigenen mehr oder weniger genau auf den hebräischen Text zurückwiesen; und de Wette (Einl. ins N. T. 5. Aufl. S. 181) ist dieser Ansicht beigetreten. Dagegen erheben Ebrard (wissensch. Kritik der evang. Gesch. 2. Aufl. S. 765) und Delitzsch (a. a. O. S. 463) Einspruch, mit dem Bemerken, daß unter den Allegationen des Evangelisten wenigstens Matth. 1, 23 der LXX entspräche, unter den übrigen Citaten aber auch nicht alle selbständige Rücksicht auf das hebräische Original (z. B. 22, 24) mangele. So unläugbar die Richtigkeit dieser Einwendungen ist, so glauben wir doch Bleeks Beobachtung und die daraus fließenden Folgerungen für die Composition des Matthäusevangeliums im Wesentlichen aufrecht halten zu können. Zu diesem Zwecke bedürfen wir aber einer genaueren Scheidung der beiden Klassen von Citaten, als welche von den genannten Forschern dargeboten wird. Dem Evangelium gehören ohne Zweifel die mit ἵνα πληρωθῇ u. drgl. angeführten Citate: 1, 23; 2, 15. 18 (23); 4, 15; 8, 17; 12, 18—21; 13, 35; 21, 5; (27, 9) — von denen die beiden eingeklammerten für unsern Zweck nicht in Betracht kommen, weil das A. T. nichts ihnen Entsprechendes enthält. Dagegen ist das Citat in Cap. 2, 6, welches von den genannten Kritikern in die obige Reihe aufgenommen wird, aus dem Munde der Synedristen und nicht aus der Reflexion des Evangelisten mitgetheilt, gehört also in die andere Klasse. Andererseits gehört das Citat 3, 3, welches Bleek und Ebrard in die zweite Klasse verweisen, zu den Bemerkungen des Evangelisten, wie Delitzsch richtig geltend macht. Von diesen Stellen entsprechen dem hebräischen Texte genau und vollständig drei: 2, 15; 8, 17; 13, 35, indem die LXX gänzlich oder theilweise vom hebräischen Texte abweicht. Folgende vier: 2, 18; 4, 15; 12, 18—21; 21, 5 fußen auf dem hebräischen Texte, doch so, daß der eigenthümliche Ausdruck der LXX einen untergeordneten Einfluß auf die Gestalt der Citate ausgeübt hat. Dagegen entsprechen der LXX genau die zwei Citate: 1, 23; 3, 3. — Von der anderen Klasse, d. h. den Citaten, welche in die Reden eingeflochten sind, muß man zunächst die der Bergpredigt angehörigen als irrelevant bei Seite setzen, weil in ihr die Gebote nicht aus dem Gesetze, sondern aus der pharisäischen Tradition angeführt werden, und darf sich deßhalb nicht wundern, daß 5, 31. 33 weder mit dem hebräischen Texte noch mit der LXX sich genauer berühren. Ebenso ist bei manchen

kürzeren Sätzen kein Unterschied zwischen ihrer Abstammung aus dem hebräischen oder griechischen Bibeltexte zu entdecken. Die Mehrzahl der dieser Klasse angehörigen Citate geht aber entschieden wörtlich, oder mit unbedeutenden gedächtnißmäßigen Abweichungen auf die LXX zurück. Stellen, welche Abhängigkeit vom hebräischen Texte verrathen, sind nur wenige. Durchaus entspricht demselben Cap. 11, 10, überwiegend 2, 6, ein untergeordneter Einfluß desselben zeigt sich 22, 24 in dem Worte *ἐπιγαμβρεύσεις*. Dagegen entspricht das Citat 26, 31, welches Delitzsch als selbständige Uebersetzung aus dem Grundtexte ansieht, ebenso auch der L.A. des alexandrinischen Codex der LXX, und 22, 37, welches Ebrard unabhängig von der LXX glaubt, entspricht den verschiedenen Lesarten derselben genauer als dem Grundtexte[1]). Aus dieser Erörterung geht nun freilich hervor, daß Bleeks Beobachtung nicht ganz genau war, aber zugleich auch, daß Ebrard und Delitzsch vergebens den Klassenunterschied der alttestamentlichen Citate im Matthäus zu verwischen suchen. In der ersten Klasse finden wir neben sieben mehr oder weniger auf dem hebräischen Texte fußenden Citaten zwei mit der LXX übereinstimmende; in der zweiten Klasse neben einer viel größeren Zahl solcher, die von der LXX abhängen, drei verschieden abgestufte Ausnahmen. Und diese Ausnahmen werden nicht hindern, Bleeks Folgerungen (a. a. O. S. 58) beizutreten, daß der Verfasser des Matthäusevangeliums, der seinerseits mit dem A. T. im Grundtext umzugehen verstand, für den Hauptstoff seiner Schrift schriftliche Quellen benutzt hat, welche durch die ihnen einverleibten Citate aus der LXX sich von der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des Verfassers unterscheiden. Es liegt uns nur ob, die anerkannten Ausnahmen von jenen schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten zu erklären, und hiezu wird das Evangelium des Markus den Schlüssel darbieten, dessen Citate sich sämmtlich auch im Matthäusevangelium finden. Wenn wir nun von der Kindheitsgeschichte absehen, mit welcher sich ja Markus nicht berührt, so gehören dem Hauptheile des Matthäus von den angeführten Ausnahmen folgende drei an: 3, 3, wo der Verfasser gegen seine Gewohnheit eine Allegation aus der LXX anführt; dagegen 11, 10, wo ein Jesu in den Mund gelegtes Citat ausnahmsweise dem hebräischen Text entspricht, und 22, 24, wo eine untergeordnete Rücksicht auf den hebräischen Text eingeflochten ist. Der letztere Fall steht an Wichtigkeit den beiden

---

1) Daß Cap. 4, 10 anstatt des Wortes der LXX *φοβηθήσῃ* das Wort *προσκυνήσεις* steht, erklärt sich durch die Beziehung auf V. 9. — Ich bemerke noch beiläufig, daß die Uebereinstimmung der Citate mit der LXX häufig nicht dem Texte des vaticanischen, sondern dem des alexandrinischen Codex gilt, worüber Credners Beiträge 2. Th. näheren Aufschluß geben.

andern Fällen nach, diese beiden Citate aber, welche innerhalb des Haupttheiles des Matthäus die unverkennbaren Regeln der Citation durchkreuzen, sind dieselben, welche Markus aus seiner Reflexion zur Einleitung seines Evangeliums anführt. Ist nun anzunehmen, daß Markus in der Art die alttestamentlichen Citate aus Matthäus geschöpft hat, daß er in den dem Contexte der Reden angehörigen alle Beziehungen auf den hebräischen Text vermied (er hat auch 12, 19 nicht das Wort ἐπιγαμβρεύσεις Matth. 22, 24), und die einzige derartige Stelle, die er aufnahm, in die Vorrede verwies, oder rühren die Ausnahmen bei Matthäus aus seiner Abhängigkeit von Markus her? Nach dem kritischen Grundsatze, daß diejenige Darstellung die primäre ist, welche in sich übereinstimmt und keine Abweichungen und Ausnahmen darbietet, diejenige aber sekundär, welche neben einem klar ausgesprochenen Charakter Ausnahmen und Widersprüche mit sich führt, können wir uns nur dafür entscheiden, daß Matthäus von Markus abhängig ist. Bei Markus steht das einzige Citat, welches dem hebräischen Text entspricht, außerhalb des Contextes der evangelischen Geschichte neben einer aus der LXX entlehnten Stelle, kann also den Gesammteindruck seines Verhältnisses zum A. T. nicht stören; wenn aber diese beiden Stellen bei Matthäus im Widerspruch mit seiner Methode sich vorfinden, so ist darin ein fremder Einfluß zu erkennen, der kein anderer als der des Markusevangeliums sein kann. Dieß muß also eine der Quellen des Matthäus sein, welche Bleek auf Grund seiner im Wesentlichen richtigen Beobachtung postulirt, welche durch die von uns gegebene Erklärung der ihr widersprechenden Erscheinungen noch viel mehr bestätigt wird. Unter 17 den beiden Evangelien gemeinsamen Citaten stimmen 10 wörtlich überein, 4 enthalten unwesentliche Abweichungen (Matth. 15, 4; 19, 5; 22, 37; 27, 46, vgl. Mark. 7, 10; 10, 7. 8; 12, 29. 30; 15, 34), nur bei drei Stellen sind die Abweichungen bedeutender. Nämlich die Citate bei Matth. 13, 14. 15; 19, 18. 19 schließen sich der LXX genauer an, als bei Mark. 4, 12; 10, 19, ein Umstand, der die Abhängigkeit des Matthäus von Markus nicht aufhebt, und in dem Citat Matth. 22, 24 vgl. mit Mark. 12, 19 findet sich die mehrfach erwähnte Rücksichtnahme auf den hebräischen Text, die nicht auffallen kann, da ja der Verfasser des Matthäus durch die in seinem Sinne angeführten Citate seine Bekanntschaft mit dem hebräischen Texte beweist. In den Partieen des Matthäus vom dritten Kapitel an, welche sich nicht mit dem Markusevangelium decken, sind die den Reden eingewebten Citate ebenfalls der LXX gemäß, nur in die Vorgeschichte fallen die beiden übrigen Ausnahmen, daß in dem Texte ein Citat (2, 6) dem hebräischen Texte, und unter den Allegationen des Erzählers eins

(1, 23) der LXX entspricht. Wir müssen annehmen, daß der Verfasser die erstere Stelle in seiner Quelle fand, die ihrem ganzen Charakter nach mit den anderen Quellen seines Evangeliums nicht zu vergleichen ist. Daß er aber für das Citat 1, 23 ausnahmsweise sich auf die LXX stützte, ist einfach daraus zu erklären, daß nur diese Uebersetzung den messianischen Sinn von Jes. 7, 14 klar darbietet, während ja bekannt ist, daß die Juden auf Grund des hebräischen Textes denselben bestritten[1]).

Wir glauben an diesen Proben gezeigt zu haben, daß dem Evangelium des Markus schriftstellerische Eigenthümlichkeit nicht mangelt, und daß deren Vergleichung mit den Parallelen, namentlich zunächst mit Matthäus, die Griesbachsche Hypothese durchaus nicht begünstigt. Freilich entbehrt das Evangelium eines solchen dogmatischen Typus, wie ihn Matthäus und Lukas unverkennbar tragen, aber wenn man bedenkt, wie in diesen Schriften gerade die dogmatischen Tendenzen zur Verdunkelung oder Verkürzung des geschichtlichen Bildes Christi beitragen[2]), so kann die vorgebliche dogmatische Indifferenz des Markus durchaus nicht als Merkmal sekundären Charakters, sondern nur als Kennzeichen höheren geschichtlichen Werthes erscheinen. Wir müssen uns begnügen, mit jenen Erörterungen, die, wie wir glauben, einzig richtige Methode der Untersuchung über die Verwandtschaft der Evangelien anschaulich gemacht zu haben, deren allseitige Durchführung allein die Grundlage für die Vergleichung der Evangelien im Einzelnen gewährt. Schon Sommer hat hierüber sehr beachtenswerthe Bemerkungen in der Vorrede zu seinen synoptischen Tafeln niedergelegt, welche, wie es scheint, viel zu wenig gekannt sind; und wir sehen der Erfüllung des eben daselbst gegebenen Versprechens einer allseitigen und umfassenden Untersuchung der Verwandtschaft der Evangelien mit dem Vertrauen entgegen, daß durch sie die Entscheidung der wichtigen und schwierigen Frage sehr erheblich gefördert werden wird.

Für die Behandlung des Markus bei seiner Vergleichung mit den beiden anderen Evangelien im Einzelnen muß ich aber noch eine Rücksicht in Anspruch nehmen, nämlich daß man ihn nicht nach dem textus receptus beurtheile, in welchem seine eigenthümliche Ausdrucksweise vielfach nach den Parallelstellen verändert ist, wodurch der Schein der Unselbständigkeit und Abhängigkeit vielfach auf Markus geworfen wird. In Beziehung auf Mark. 6, 14. 16, in welcher Stelle de Wette (Einl. S. 169) bei der

1) Vgl. Credner, Beiträge 2. Th. S. 197.

2) Man bedenke z. B. den Ausspruch Christi bei Matth. 15, 24 im Vergleich mit Mark. 7, 27, und dann bei Lukas die Auslassung des principiellen Einganges der Bergpredigt.

gewöhnlichen Lesart ἔλεγεν (V. 14) eine aus der Benutzung der beiden Gewährsmänner zu erklärende gedankenlose Wiederholung erkennt, vertheidigt Baur selbst (a. a. O. S. 79) die Lachmannsche, freilich nur durch Cod. B. gestützte L.A. ἔλεγον, welche zwar Tischendorf nach seinen Principien nicht in den Text aufgenommen hat, in welcher dagegen auch Ewald die dem Zusammenhange allein angemessene Form anerkennt. Aber bei einer anderen Stelle benutzt Baur den textus receptus zur Darlegung der Abhängigkeit des Markus von Lukas, deren Schein völlig verschwindet, wenn man auf die sichersten Zeugnisse für die Stelle zurückgeht. Lukas (4, 32) schildert den Eindruck des ersten Auftretens Jesu in Kapernaum mit den Worten: καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ, und nachdem die Austreibung eines Dämon erfolgt ist, heißt es V. 36: συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες· τίς ὁ λόγος οὗτος, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασιν καὶ ἐξέρχονται. Baur (S. 10) bemerkt, daß unter dem λόγος in diesem Verse der Befehl Jesu an den Dämon (V. 35) zu verstehen sei, fügt aber richtig hinzu, daß die Wahl desselben Ausdruckes, welcher vorher die Lehrthätigkeit Christi bezeichne, den Gedanken dahin verschärfe, daß die Lehre und das Gebot an den Dämon Aeußerungen derselben Kraft seien. Im Vergleich hiemit erscheint es allerdings wie ein unklarer Nachklang aus Lukas, wenn Markus in der Parallelstelle (1, 22) erst sagt: καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς, und dann die Worte der Leute nach der Dämonenaustreibung so angibt: τί ἐστι τοῦτο; τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ αὕτη, ὅτι κατ᾿ ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ (V. 27). Das Verhältniß dieser Satzglieder läßt keinen angemessenen Sinn zu, und diese Verwirrung scheint nur darauf zu beruhen, daß Markus, nachdem er im ersten Verse das Wort λόγος des Lukas mit διδαχή vertauscht hat, dasselbe auch im zweiten Verse gethan hat. Jedoch bieten die Codices gerade in diesem Verse eine Menge Varianten, und so sehr dieselben von einander abweichen, so ist gerade das ὅτι, welches die Satzglieder sinnlos verbindet, von den besten Zeugnissen verlassen, und sein Eintreten in den Text aus Wiederholung des gleichklingenden αὕτη, welches vorhergeht, zu erklären. Ich kann es unentschieden lassen, ob nun auch dies Wort und die Frageform des zweiten Satzgliedes herauszuwerfen, und mit Lachmann zu lesen ist: τί ἐστι τοῦτο; διδαχὴ καινή· κατ᾿ ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασιν τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει; jedenfalls wird aber durch die von Ewald (S. 195) vorgeschlagene L.A.: διδαχῇ καινῇ κατ᾿ ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι ἐπιτάσσει, derselbe mangelhafte Sinn auch in

die kürzere Satzform hineingebracht, welcher den recipirten Text dieser Stelle als in sich unmöglich darstellt. Wenn aber doch das *ὅτι* mit Recht aus dem Texte gewiesen ist, so dürfte die Stelle in ihrer Abweichung von Lukas keineswegs mehr das Merkmal der Abhängigkeit von demselben an sich tragen.

Zu den schwierigsten Punkten, welche die Evangelienlitteratur darbietet, gehört der Schluß des Markusevangeliums Cap. 16, 9—20, welcher, wenn er ächt ist, die Griesbachsche Hypothese unläugbar begünstigt, da man wohl schwerlich mit Hilgenfeld (S. 86) die mit Mark. 16, 9—14 parallelen Erzählungen des Johannes und Lukas für Erweiterungen jener kurzen Sätze, sondern diese trotz der kleinen Zuthaten nur für ein Excerpt aus jenen Evangelien halten darf. Aber nicht nur die äußeren Zeugnisse, sondern auch die eigenthümliche Sprachfarbe[1]), so wie die Incongruenz, daß die Hinweisung der Jünger nach Galiläa (V. 7) keinen Erfolg zeigt, machen die Unächtheit dieses Abschnittes sehr wahrscheinlich. Wenn nun demnach anzunehmen ist, daß der ursprüngliche Schluß des Evangeliums verloren gegangen und der jetzt vorhandene nachträglich aus den anderen Evangelien zusammengestellt ist, so ist doch zu beachten, daß die letzten Verse 15—20 nicht, wie die vorhergehenden, Parallelen in den anderen Evangelien haben, und daß V. 19 bei Irenäus adv. haer. III, 10, 6 eine verhältnißmäßig frühe Bezeugung genießt. Also möchte das Urtheil der Unächtheit die ganze Stelle nicht in gleichem Maaße und mit gleichem Rechte treffen, wenn auch die letzten Verse ebenso wie die vorhergehenden Abweichungen vom Sprachgebrauche des Markus darbieten. Das eben erwähnte Bedenken wird noch durch einen anderen Umstand bestärkt, den ich dem Urtheile der Sachverständigen vorzulegen mir erlaube, da er ganz sichere Folgerungen nicht gestattet, aber doch wichtig genug ist, um ihn auch in problematischer Gestalt zur Sprache zu bringen. Nämlich die Acta Pilati, welche dem Evangelium Nicodemi einverleibt sind, bieten in dessen 14. Cap. (Thilo p. 616 seq.) für Mark. 16, 15—19 ein Zeugniß von höherem Alter dar, als das des Irenäus für V. 19 ist. Daselbst wird erzählt, daß drei Männer, ein Priester, ein Schriftgelehrter und ein Levit nach Christi Auferstehung von Galiläa nach Jerusalem gekommen seien und den dortigen geistlichen Machthabern berichtet haben: *ὅτι εἶδον τὸν Ἰησοῦν καὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καθεζομένους εἰς τὸ ὄρος Μομφῆ καὶ ἔλεγε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ·* (nun folgen V. 15—18) *ἔτι τοῦ Ἰησοῦ λαλοῦντος τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἴδομεν αὐτὸν ἀναληφθέντα εἰς τὸν οὐρανόν.* Um zunächst festzustellen,

1) Vgl. Credner, Einleitung in's N. T. I, S. 106.

daß dieses Stück wirklich in den alten Acta Pilati gestanden habe, berufe ich mich darauf, daß Tertullian in seinem Excerpte aus jener Schrift (Apologeticus 21) gerade auf diesen Punkt deutlich anspielt: Cum discipulis quibusdam apud Galilaeam Judaeae regionem ad quadraginta dies egit, docens eos quae docerent. Dehinc ordinatis eis ad officium praedicandi per orbem, circumfusa nube in coelum est ereptus. Die in diesen Sätzen berührte vierzigtägige Frist wird (l. c. cap. 15 p. 648) in den Worten des auferstandenen Jesus an Joseph von Arimathia angegeben: *ἕως τεσσαράκοντα ἡμερῶν μὴ ἐξέλθῃς ἐκ τȣ̃ οἴκȣ σȣ· ἰδὲ γὰρ πορεύομαι εἰς τὴν Γαλιλαίαν πρὸς τȣ̀ς ἀδελφȣ̃ς μȣ;* und in Beziehung auf die Wolke, welche Jesum den Blicken entzog, fügen die obengenannten Berichterstatter (cap. 16 p. 658) hinzu: *ἔτι καθεζομένου αὐτȣ̃ ἐν τῷ ὄρει Μομφὴ καὶ διδάσκοντος τȣ̀ς μαθητὰς αὐτȣ̃ εἴδομεν νεφέλην ἐπισκιάσασαν αὐτόν τε καὶ τȣ̀ς μαθητὰς αὐτȣ̃· καὶ ἐπήρθη ἡ νεφέλη εἰς τὸν ȣ̓ρανὸν, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτȣ̃ ἤχοντο κείμενοι ἐπὶ πρόςωπον ἐπὶ τὴν γῆν.* Von den Angaben Tertullians ist nur diejenige, daß die vierzig Tage der Belehrung der Jünger gewidmet gewesen seien, nicht unmittelbar in dem uns vorliegenden Texte des Ev. Nicodemi ausgedrückt, diese Differenz hat aber keine Bedeutung. Da also durch sein Zeugniß feststeht, daß die ausgehobenen Stellen den Acta Pilati ursprünglich angehören, so ist zu bemerken, erstens daß die letzteren Notizen wahrscheinlich aus der Apostelgeschichte geschöpft sind, dann, daß auch die Verse des Markus in jener Schrift gestanden haben, auf deren Anfang (V. 15) Tertullian deutlich anspielt. Mit diesem Zeugnisse ist nun aber der von dem jetzigen Texte des Markus abweichende, aber ebenfalls von Tertullian gewährleistete Umstand verbunden, daß die Jünger die letzten Belehrungen des Herrn nicht in Jerusalem, als sie zum Mahle versammelt waren, sondern auf einem Berge in Galiläa empfangen. Der Name dieses Berges ist in den verschiedenen Varianten[1]) durchaus dunkel, aber die Verlegung dieser Scene nach Galiläa entspricht merkwürdigerweise ebenso genau der ursprünglichen Intention Jesu bei Markus 16, 7 (vgl. Matth. 28, 7. 16), als sie der durch die Schriften des Lukas dargebotenen Ansicht widerspricht. So sehr ich mich nun dahin neige, in der Angabe der Acta Pilati einen Fingerzeig auf die ursprüngliche Gestalt des Schlusses des Markusevangeliums zu erkennen, so werden Andere wohl vorziehen, die Darstellung der Acta Pilati aus Combination der Angaben des Matthäus und Markus zu erklären. Hiebei würde freilich der Name des Berges nicht erklärt werden, den ja auch Matthäus nicht nennt.

1) *Μομφῆ, μαλὴκ, μαμβὴχ, μαμίλχ.* Vgl. Thilo zu der Stelle p. 618 sq.

Jedenfalls aber wird bei der Beurtheilung des Schlusses des Markus fortan jenes Zeugniß nicht ohne Berücksichtigung bleiben können, und indem wir uns aller weiteren Erörterungen enthalten, begnügen wir uns, auf diesen Punkt aufmerksam gemacht zu haben.

III. Das Lukasevangelium.

Auf das dritte Evangelium einzugehen, geben die vorliegenden Schriften weniger Veranlassung. Direkt beziehen sich auf dasselbe nur die Enthüllungen Ewalds, dagegen berühren die Untersuchungen von Hilgenfeld und Baur über das Evangelium Marcions die Frage nach der Entstehung der Schrift des Lukas zu nahe, und stehen in zu enger Verbindung mit einer früheren Arbeit von mir, als daß ich sie an diesem Orte übergehen dürfte. Die von mir vorgetragene Hypothese, daß nicht Marcion das Evangelium des Lukas geändert habe, sondern daß sein Evangelium eine Vorstufe des kanonischen Lukas sei, sehe ich als durch Volckmar und Hilgenfeld widerlegt an. Wer die übertreibende Einseitigkeit bedenkt, mit welcher Hahn die hergebrachte Ansicht vertreten hat, wird es zu entschuldigen wissen, daß ich durch ihn zu der entgegengesetzten Einseitigkeit geführt wurde. Jedenfalls wird aber von meiner Darstellung das festzuhalten sein, daß Marcions Verfahren mit dem Lukas keine Sünde gegen den kirchlichen Kanon des N. T. war, der zu seiner Zeit noch nicht abgeschlossen gewesen sein kann, sondern daß Marcion mit demselben Rechte den Lukas verkürzte, welches man bei Markus in seinem vorgeblichen Verhältnisse zu Matthäus und Lukas gar nicht in Frage stellt. Das Verhältniß der beiden Texte wird nun aber durch Hilgenfeld, trotz seines Widerspruches gegen meine frühere Hypothese, dennoch nicht auf den alten Stand zurückgeführt, sondern er nimmt für einzelne Abweichungen des marcionitischen Textes von dem des Lukas die Priorität vor diesem in Anspruch (Evangelien Justins u. s. w. S. 469 f.) und begründet darauf die Annahme, daß das kanonische Evangelium doch erst nach Marcion seine gegenwärtige Gestalt gewonnen habe. Der weiteren Ausführung dieser Annahme ist der Anhang zu Baurs Schrift über das Markusevangelium gewidmet, und sie gewinnt durch ihn eine solche Erweiterung, daß das Zugeständniß der durch Marcion vorgenommenen Emendation im Vergleich mit den Consequenzen der neuen Ansicht als sehr indifferent erscheint. Baur bleibt doch dabei stehen, daß die letzte Redaktion des Lukas mit Beziehung auf Marcion, also in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, von dem Verfasser der Apostelgeschichte vorgenommen sei, und daß namentlich erst damals die beiden ersten Kapitel dem Evangelium hinzugefügt seien.

Es ist wahr, nicht bei allen Abweichungen der beiden Texte findet der Erklärungsgrund seine Anwendung, daß Marcion die seinem Systeme widersprechenden Stellen wegschaffte. Es bleibt eine ganze Reihe von Stellen übrig, welche theils hiegegen ganz gleichgültig sind, theils durch ihr Wegfallen oder ihre Veränderung den Lukastext von dem Vorwurfe, widerspruchsvoll und zusammenhangslos zu sein, befreien. Wenn aber einmal, wie ich Volckmar gegenüber zugeben muß, mein früherer Grundsatz, daß der bessere Zusammenhang den ursprünglicheren Text charakterisire, weder an sich genügt, noch an dem vorliegenden Gegenstande rein durchgeführt werden konnte, so halte ich es für sehr gewagt, die Ansprüche an Marcions Evangelium zu theilen, und nach der einen Rücksicht anzuerkennen, daß Marcion das ihm vorliegende Lukasevangelium nach seinem System verändert habe, nach der anderen Rücksicht aber zu behaupten, daß er einen ursprünglicheren Text gehabt habe, als welcher im gegenwärtigen kanonischen Lukas durch eine letzte Redaktion gebildet sei. Erstens werden auf diesem Wege doch nicht alle Widersprüche und Unklarheiten in der Darstellung der Geschichte und der Reden von der Grundanlage des Evangeliums entfernt, und dann glaube ich in diesem Verfahren eine Abhängigkeit von dem Urtheile der Kirchenväter über die ganze Sache bemerken zu müssen, welche kritisch nicht gerechtfertigt ist. Wenn auch Tertullian erklärt, daß nur die Rücksicht auf sein System den Marcion bei seiner Verkürzung des Lukas geleitet habe, so ist ja bekannt, daß dies Urtheil nur eine Hypothese war, welche sich auf die falsche Auslegung der von Marcion beabsichtigten emendatio evangelii stützte. Da er gar keine eigene Erklärung Marcions beibringen konnte, daß derselbe das Evangelium des Lukas von allen, aber auch nur von den ihm widerstrebenden judaistischen Elementen reinigen wollte, so sind wir, da sich die Abhängigkeit seines Evangeliums von dem des Lukas nicht verkennen läßt, durch nichts verpflichtet, sein Verfahren in der Verkürzung und Veränderung des Lukas bloß nach jener Voraussetzung Tertullians zu messen, also alle diejenigen Abweichungen vom kanonischen Texte, bei denen keine Rücksicht auf Marcions System eingewirkt haben kann, anders zu beurtheilen, als die Stellen, die er seines Systems wegen notorisch gestrichen hat. Wir werden eben den Grundsatz, welchen Marcion bei seiner Bearbeitung des Lukas befolgt hat, über die ihm von Tertullian gegebene Fassung hinaus zu erweitern haben, obgleich freilich die unter den bekannten Gesichtspunkt nicht fallenden Abweichungen uns zu keinem allgemeinen und umfassenden Ausdruck eines Principes hinleiten, nach welchem Marcion verfahren haben müßte. Hiemit soll nicht ausgeschlossen sein, daß Marcion einzelne beachtenswerthe Lesarten

erhalten hat, die aus dem kanonischen Texte verschwunden sind, aber mit Sicherheit wird man dahin nur die Abweichung im Herrengebet (Luk. 11, 2) rechnen können, welche durch einige andere Zeugen bestätigt ist. Ebenso wird man nicht mit voller Sicherheit Marcion für die Lesart ἔγνω (Luk. 10, 22) und für den Satz μή με λέγε ἀγαθόν· εἷς ἐστιν ἀγαθὸς, θεὸς ὁ πατήρ (Luk. 18, 19) verantwortlich machen, und vielleicht ist die L.A. πάντας τοὺς δικαίους (Luk. 13, 28) auch mehr als willkürliche Aenderung. Jedoch für die anderen Fälle, welche Hilgenfeld (a. a. O. S. 469 f.) aufzählt, möchte ich diese Exception nicht geltend machen. Daß Marcion Luk. 5, 39 nicht gelesen hat, ist aus Tertullians Stillschweigen über diesen Vers nicht mit Sicherheit zu schließen, und auch das Fehlen desselben in Cod. D. ist kein zuverlässiges Zeugniß gegen dessen Ursprünglichkeit bei Lukas. Ebenso wenig ist das Ausfallen von Luk. 13, 1—5 bei Marcion deßhalb ein Zeichen von Ursprünglichkeit, weil dieser Abschnitt den Zusammenhang stört. Denn da sich dieser Gesichtspunkt als unhaltbar erwiesen hat, so kann weder in diesem Falle, noch bei Luk. 16, 17; 21, 18 die Priorität dem Texte des Marcion mit Sicherheit vindicirt werden. Aber man mag hierüber im Einzelnen anders denken, und den Kreis der in diese Klasse zu ziehenden Stellen enger oder weiter ziehen, wenn man nur nicht, wie Baur thut, daran die Ansicht knüpft, daß eine absichtliche Redaktion diese Eigenthümlichkeiten des bei Marcion erhaltenen ursprünglichen Textes verwischt habe. Um diesen Gedanken durchzuführen, zieht Baur noch andere Abweichungen zu den von Hilgenfeld als ursprünglich angesehenen heran, wir können uns aber nicht davon überzeugen, daß die frühere Hypothese auf diese Weise noch gehalten werden kann. Von den schon berührten Stellen bringt Baur bei der Abweichung in Luk. 16, 17 noch einen neuen Grund für ihre Ursprünglichkeit bei. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß dieser Vers nur mit Marcions L.A. τῶν λόγων μου einen klaren Sinn gibt, den der kanonische Text nicht gewährt. Nichts desto weniger wird man gerade an dieser Stelle nicht verkennen können, daß Marcion den Text aus dogmatischen Rücksichten corrigirt hat, da der bessere Zusammenhang keinen Hinweis darauf geben darf, welcher Text der ursprüngliche ist. Wir müßten nun aber ganz anders urtheilen, wenn es wahr wäre, was Baur (a. a. O. S. 199) geltend macht, daß Tertullian selbst die L.A. Marcions bestätige. Allerdings notirt derselbe die Abweichung des marcionitischen Textes vom gewöhnlichen nicht, sondern weist durch eine prophetische Parallele nach, daß er der dogmatischen Tendenz seines Gegners nicht entspreche; aber dadurch macht er jene Lesart nicht zur seinigen. Es sind im Ganzen drei Stellen, in denen Tertullian die Ab-

weichung des Textes Marcions von Lukas ausdrücklich als solche anmerkt, dagegen sechs, welche er im Excerpt abweichend von Lukas aufführt, ohne sie als Abweichungen zu bezeichnen, und ohne sie deßhalb als richtige Lesarten anzuerkennen[1]). Zu diesen gehört auch der besprochene Fall, wir werden also in demselben trotz des mangelhaften Zusammenhanges im kanonischen Texte nur eine dogmatische Correktur Marcions erkennen dürfen. Eine solche liegt auch in der Auslassung der Geschichte vom Einzuge in Jerusalem (Luk. 19, 29—48) vor, von der Baur (S. 206) selbst zugesteht, daß sie nicht im Sinne Marcions sein konnte. Daß der Widerspruch, welchen ich zwischen diesem Abschnitte und V. 11 früher nachgewiesen habe, nicht der Art ist, daß er die Geschichte aus dem ursprünglichen Zusammenhang ausschlösse, muß ich Hilgenfeld (S. 466) zugeben. Wenn nun Baur dennoch darauf besteht, daß die ganze Partie eben wegen ihres Verhältnisses zu jenem Verse dem Zusammenhange des Lukas fremd sei, so muß ich daran erinnern, daß, wenn einmal zugestanden ist, daß Marcion nach seinem dogmatischen Standpunkte das Evangelium an einigen Stellen geändert hat, der Beurtheilung dieser Stelle präjudicirt ist, und daß die nothdürftige Entbehrlichkeit des Abschnittes im ganzen Zusammenhange gegen seine Unbrauchbarkeit für Marcion nichts zu bedeuten hat, auch wenn der Widerspruch mit V. 11 schärfer wäre, als er nach Hilgenfelds Erörterung ist. So kann ich denn endlich auch der neuen Beurtheilung des Anfanges des Evangeliums nicht beistimmen, mit welcher Baur in ihm noch einen Stützpunkt für die Priorität des marcionitischen Evangeliums vor dem des Lukas zu gewinnen sucht. Volckmar[2]) hat schlagend nachgewiesen, daß die Schwierigkeiten, welche in der gegenwärtigen Anordnung und Darstellung von Luk. 4, 16—44 vorliegen, durch die in Marcions Text stattfindende Umstellung der Scene in Nazareth (V. 16—30) und der Scene in Kapernaum (V. 31—39) nicht so weggeräumt werden, daß diese Reihe sich als die ursprüngliche gegen jene erweise. In dieser Beobachtung liegt das stärkste Argument gegen meine frühere Hypothese, und auch Baur (S. 211) erklärt seine Zustimmung, unter der Bedingung, daß Marcions Text die angegebene Gestalt gehabt hätte. Aber eben diese Bedingung soll nach seiner jetzigen Beurtheilung des Quellenberichtes Tertullians nicht stattfinden. Man hat bisher jene Umstellung der Abschnitte des vierten Kapitels aus der Folge schließen zu müssen geglaubt, in welcher Tertullian (adv. Marc. IV, 7. 8) den Inhalt des marcionitischen Textes erwähnt.

---

1) Vgl. meine Schrift über das Evang. Marcions S. 46.

2) Theolog. Jahrbücher 1850, S. 126 f.

Baur macht nun darauf aufmerksam, daß Tertullian im Eingange seines achten Kapitels wider seine Absicht, nur aus Marcions Text zu argumentiren, an das in seinem Texte (Luk. 4, 34) nicht vorhandene Prädikat *Ναζαρηνέ* eine polemische Bemerkung knüpft, in welcher er auch noch auf die ebenfalls von jenem nicht anerkannte Kindheitsgeschichte zurückblickt. Indem nun unmittelbar darauf Anspielungen auf die Scene in Nazareth (Luk. 4, 16—30) folgen, meint Baur, daß in denselben auch nicht Rücksicht auf den Text des Marcion, sondern ausnahmsweise auf den kanonischen des Lukas genommen werde, daß also Marcion den ganzen Abschnitt V. 16—30 nicht gelesen zu haben scheine. Hiedurch würde freilich der Text Marcions in ein ganz anderes, für seine Ursprünglichkeit günstigeres Licht treten. Aber ich halte diese Deutung der Darstellung Tertullians für gewaltsam und unrichtig, da mit jenen Anspielungen auf V. 16—30 die Rücksicht auf V. 40—44 zu eng verknüpft ist, als daß er nicht beide Abschnitte in unmittelbarer Folge in Marcions Evangelium gefunden haben müßte. Kann ich also auch diesem Versuche, die frühere Hypothese noch theilweise zu halten, nicht beitreten, so kann ich mich auch den weiteren Vorschlägen nicht anschließen, welche Baur daran knüpft, namentlich, daß Marcion zwar den Abschnitt Cap. 3—4, 15 gekannt und mit Ausnahme der Zeitbestimmung (3, 1) weggeworfen habe, daß aber die beiden ersten Kapitel von dem spätesten Redaktor zum Evangelium hinzugesetzt seien.

Für die Erklärung der Quellen und der Entstehung des Lukas ist also von der auf das marcionitische Evangelium gegründeten Hypothese abzusehen; sehen wir, was Ewald in dieser Hinsicht darbietet.

Lukas weist uns im Eingange zu seiner Schrift selbst darauf hin, daß er viele Evangelienschriften als Quellen benutzt hat und Ewalds Kritik verstößt wenigstens nicht gegen diesen einzigen äußeren Anhalt jeder Untersuchung hierüber, wenn er sieben Quellenschriften für Lukas nachweist, unter denen das Markusevangelium, nicht aber das des Matthäus sich befindet (Jahrb. II, S. 221). Ich muß nun aber gestehen, daß die Nachweisung dieser Schichten evangelischen Schriftthums zwar um ihres Urhebers willen interessant genug, jedoch zu subjektiv ist, als daß man positiv oder negativ daran anknüpfen könnte. Zur Charakteristik der Methode, durch welche Ewald in der Auffindung der verlorenen Litteratur geleitet wird, wüßte ich auch den betreffenden Bemerkungen Baurs in seiner neuesten Schrift S. 153 ff. nichts hinzuzusetzen. Der Kritik wird doch nichts übrig bleiben, als den bescheidenen und umständlichen Weg der Vergleichung des Lukas mit Matthäus und Markus einzuschlagen, um zu ermitteln, ob und wie diese beiden von Lukas benutzt

sind, und die übrigen Quellen desselben dahingestellt sein zu lassen. Daß Markus von Lukas benutzt ist, und nicht umgekehrt, dürfte durch unsere Erörterungen über die Abhängigkeit des Matthäus von Markus sicher gestellt sein; wir müssen jedoch über diese Frage mit der Bemerkung hinweggehen, daß die Vergleichung jener beiden Evangelien im Einzelnen, wie sie Hilgenfeld angestellt hat, in ähnlicher Weise durch ihre Vergleichung im Ganzen unterbaut sein muß, wie wir eine solche zwischen Markus und Matthäus versucht haben. Die Abhängigkeit des Lukas von Markus springt auch leicht in die Augen, wenn man sich einmal von dem Werthe und der richtigen Stellung des Markus in der Evangelienlitteratur überzeugt hat. Eine schwierigere Erwägung erfordert aber die Frage nach der Abhängigkeit des Lukas von Matthäus, welche Ewald gänzlich in Abrede stellt, natürlich ohne die Gründe dieser Behauptung anzugeben. Dies ist sehr zu bedauern, weil man bei den Gründen, mit denen z. B. de Wette (S. 163 f.) sich für die Abhängigkeit entscheidet, sich wirklich nicht beruhigen kann, weil sie nur Einzelheiten betreffen, welche auch anders angesehen werden können. Die Schwierigkeit der Frage liegt aber eben darin, daß das Verhältniß beider Evangelien zu einander keine allgemeinen Gesichtspunkte für die Vergleichung ihrer Texte darbietet, und bei einem Zusammentreffen derselben immer die Möglichkeit sich geltend macht, daß Lukas die Quellen des Matthäus benutzt hat. Namentlich bietet die Anordnung der Erzählungen in beiden Evangelien keine Handhabe für die Lösung jener Frage. Denn überall, wo die Reihenfolge bei Lukas und Matthäus die gleiche ist, stimmen auch beide mit Markus überein, wenn also beide von Markus abhängig sind, so beweist diese Erscheinung nichts für eine Abhängigkeit des Lukas von Matthäus. Auf Grund der Griesbachschen Hypothese ordnet sich freilich diese Sache sehr einfach, indem das nicht aus Markus zu erklärende Zusammentreffen der Anordnung in Lukas und Matthäus auf die Abhängigkeit jenes von diesem hinweist. Von unserem Standpunkt aus kann jedoch nicht einmal die in beiden Evangelien gleiche Verbindung der Geschichte von der Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapernaum mit der Bergpredigt (Matth. 8, 5 ff., Luk. 7, 1 ff.), wobei keine Parallele des Markus stattfindet, zu einem Schlusse auf die Abhängigkeit des Lukas von Matthäus berechtigen, weil erstens nicht bewiesen werden kann, daß die Bergrede bei Lukas nur ein Auszug aus der matthäischen sei, und dann in der anderen Erzählung bei Lukas (7, 3—5) ein Zug vorkommt, der nicht aus Matthäus geschöpft ist. Sollte jedoch Lukas diese und andere mit Matthäus übereinstimmende Stücke aus andern Quellen geschöpft haben, so ist dennoch die Benutzung

des Matthäus durch Lukas nicht abzustreiten. Ein Datum dafür scheint mir wenigstens unläugbar zu sein. Die alttestamentlichen Citate im Lukas sind mit einer Ausnahme aus der LXX; und diese eine Ausnahme (7, 27) ist jenes Citat aus Maleachi 3, 1, an welchem wir oben die Abhängigkeit des Matthäus von Markus erkannt haben. Wenn Matthäus (11, 10) dasselbe aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Einleitung des Markus in die Rede Jesu über den Täufer versetzt hat, so muß Lukas, der es in demselben Zusammenhang und mit denselben Worten wie Matthäus einführt, diese Rede gerade von Matthäus entlehnt haben. Durch diesen Umstand gewinnt die Betrachtung des Verhältnisses beider Evangelien einen festen Boden, von dem aus die weitere Untersuchung mit größerer Sicherheit geführt werden kann, und vielleicht führt dieselbe auch zu einer genaueren Einsicht in Quellen, welche dem Matthäus und Lukas gemeinsam sind. Nur möge man nicht zu eilig aus dem besseren Zusammenhang, in welchem manche Redestücke bei Matthäus stehen, darauf schließen, daß er die Quelle des Lukas für dieselben sei.

IV. Das Matthäusevangelium.

Ueber den inneren Charakter des ersten Evangeliums bieten die uns vorliegenden Schriften Nichts dar, und Referent muß es aus verschiedenen Gründen sehr bedauern, daß der verheißene zweite Artikel der Abhandlung von Delitzsch noch nicht erschienen ist. Da dieser Gelehrte die Annahme der Priorität des Markus verwirft (a. a. O. S. 492), so würden die von demselben verheißenen Beobachtungen über den Plan und die Gruppirungen des Matthäus uns jedenfalls zu einer umfassenderen Erwägung des Verhältnisses zwischen Markus und Matthäus geführt haben, in dessen Beurtheilung wir von ihm abweichen müssen. Obgleich nun aber die Hauptaufgabe vorherrschend in der Vergleichung der Evangelien liegt, so wollen wir darum doch die von Delitzsch in dem ersten Artikel seiner Abhandlung unternommene Beurtheilung der Tradition über Matthäus keineswegs gering schätzen. Die Kritik des N. T. darf nun einmal, wenn sie auch mit Nothwendigkeit dahin gewiesen ist, das Selbstzeugniß der Schriften über ihren Ursprung durch die Analyse derselben zu ermitteln, daneben die äußeren Zeugnisse nicht aus den Augen lassen. Und die Abhandlung von Delitzsch hat eben das Verdienst, durch die unbefangenste Revision der äußeren Zeugnisse für Matthäus das ins Licht gestellt zu haben, daß man nur durch die innere Kritik der Evangelien ihrem Ursprunge und Verhältnisse zu einander auf die Spur kommen kann. Während die ältesten von einander unabhängigen Zeug-

nisse des Papias und Pantänus auf eine hebräische Schrift des Matthäus hinweisen, also die griechische als Uebersetzung erscheinen lassen, trägt das erste Evangelium namentlich in den Citaten aus dem A. T. das Gepräge einer nur aus dem griechischen Sprachgebiete herstammenden Schrift. Dieser Widerspruch der inneren Kriterien mit den äußeren Zeugnissen führt also die Kritik dahin, sich nur an jene zu halten; und wir können den von Delitzsch gemachten Vermittlungsversuchen zwischen jenen beiden Seiten nicht beistimmen, weil ihre Erfolglosigkeit nicht zu verkennen ist. Unter den Datis, welche um der kirchlichen Tradition willen geprüft werden, gereicht das Hebräerevangelium des Hieronymus den Angaben des Papias und Pantänus nicht zur Unterstützung, da es notorisch aus dem Griechischen übersetzt ist; ebenso wenig wird sich die von Delitzsch (S. 493) erwähnte Hoffnung, welche durch eine Mittheilung Tischendorfs erweckt ist, erfüllen, daß man unter den syrischen Manuscripten in London den großen Proteus, das hebräische Evangelium, besitze. Die dahin gehende Vermuthung hat sich, wie wir nach eingezogener Erkundigung glaubhaft versichern können, als irrig erwiesen. Auch der Umstand ist nicht entscheidend, daß der Talmud ein Zeugniß von dem Vorhandensein hebräischer Evangelien vor dem Jahre 130 ablegt (S. 467). Denn diese können ebenso gut aus dem Griechischen übersetzt, als die vorgebliche Urschrift des Matthäus gewesen sein, und die strengen Judenchristen, deren Kreise das apokryphisch erweiterte, ins Hebräische übersetzte Evangelium angehört, hatten um ihrer Trennung von der übrigen Kirche willen, schon sehr frühe Veranlassung, jenes Werk zu unternehmen[1]). Ferner ist bei Voraussetzung einer hebräischen Grundschrift des Matthäus schwer zu begreifen, daß sich nicht gerade diese bei den strengen Judenchristen erhalten hat, sondern daß dieselben einen hebräischen Text aus dem griechischen Evangelium gemacht haben. Zur Beseitigung dieses Einwandes, dessen Gewicht Delitzsch anerkennt, stellt er eine Vermuthung (S. 492) auf, der wir aber nicht beitreten können, weil sie sich gerade über das sicherste kritische Resultat auf diesem Gebiete kühn hinwegsetzt, nämlich über die Unmöglichkeit, daß unser griechischer Matthäus eine Uebersetzung aus dem Hebräischen sei. Delitzsch hat sich zu dieser Ansicht auf das Entschiedenste bekannt, wir müssen uns also billig wundern, wie er a. a. O. dieselbe der Voraussetzung eines hebräischen Urtextes aufopfern kann, gegen dessen Vorhandensein alle Umstände sprechen. Wenn diese Annahme sich nicht mit dem rein griechischen Charakter des kanonischen Matthäus vereinigen läßt, und wir sehen, daß

1) Vgl. meine Schrift über die Entstehung der altkathol. Kirche S. 241.

auch Delitzsch dies nicht vermag, so muß das äußere Zeugniß der inneren Kritik weichen, und als Mißverständniß angesehen werden. Wir sind natürlich um so weniger geneigt, den äußeren Zeugnissen hiebei ein entscheidendes Uebergewicht einzuräumen, als wir davon überzeugt sind, daß die Schrift des Matthäus auf der des Markus ruht. Daß nun unter den Quellen des Matthäus eine hebräische Schrift gewesen sei, ist möglich, wir glauben es aber nicht verantworten zu können, diese Annahme als Ausweg vorzuschlagen, um den Zeugnissen der Späteren genug zu thun, da sie etwas ganz Anderes aussagen, als was hiemit zugestanden würde. Auch auf die Abstammung der vom Verfasser allegirten alttestamentlichen Citate aus dem hebräischen Texte wird sich keine Vermuthung über eine demselben vorgelegene hebräische Schrift begründen lassen, und so sehe ich keine Möglichkeit, die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Tradition über das erste Evangelium zu erhalten.

Wie weit uns die innere Kritik der Evangelien in der Untersuchung ihres Ursprungs führen wird, wissen wir nicht, bisher hat sie nur zu Hader und Zank geführt, darum können wir aber die Hoffnung nicht aufgeben, daß auf diesem Wege das Geheimniß wenigstens theilweise enthüllt werde, welches die Ursprünge des evangelischen Schriftthums umgibt, und welches durch die Traditionen der Kirchenväter nur vermehrt, aber nicht vermindert wird.

Herr Dr. Hengstenberg und die Union.

(Vgl. Albrecht Ritschls Leben, I, S. 194.)

Nachdem der Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung in deren neuestem Vorwort (1852, S. 41) der Union in der preußischen Landeskirche die Conföderation zu substituiren gerathen hat, für welche er zugleich vom Kirchenregimente kräftigen Schutz gegen diejenigen verlangt, die auf völlige Aufhebung der Union hindrängen, muß es das kirchlich gesinnte, wie das theologische Publicum interessiren, den Weg zu überschauen, auf welchem Dr. H. bis zu dieser Schlußentscheidung gekommen ist. Denn erst durch sorgfältige Vergleichung früherer Erklärungen wird man im Stande sein, über den Werth seiner jetzigen Ansichten und Vorschläge zu urtheilen, welche eine derartige Umwälzung in der preußischen Landeskirche bezwecken, daß dadurch, wie wir zeigen werden, nicht blos eine Masse einzelner Christen, sondern ganze Gemeinden, ja ganze Gemeindekreise aus ihrem angestammten Kirchenverbande hinausgedrängt werden würden.

Nachdem Dr. H. in früheren Jahrgängen seiner Kirchenzeitung die separatistischen Gegner der Union vielfach bekämpft hatte, so daß er sich, wie er selbst sagt (1847, S. 8), bei ihnen den Namen eines der gefährlichsten Feinde der lutherischen Kirche erworben hat, nahm er zuerst im Vorworte von 1844 von der innerhalb der Landeskirche selbst zunehmenden Abneigung gegen die Union Veranlassung, sich über dieselbe ausführlich auszusprechen. Auf die Frage: Ist die Union in Preußen zum vollen Bestehen gelangt, und kann die Kirche mit Recht eine unirte genannt werden? antwortet er verneinend, und zwar in materieller Beziehung deßhalb, weil der über beiden Confessionen liegende dogmatische

Standpunkt, eine Vermittelung ihrer Lehrgegensätze noch nicht aufgefunden, festgestellt, und noch nicht zur allgemeinen Anerkennung als Bekenntniß gekommen ist, — ferner in formeller Beziehung aus drei Gründen, weil es zu diesem Zwecke unumgänglich nothwendig sei, 1) daß nicht blos ein einzelner Theil der Kirche, sondern die ganze Kirche gehört werde, und ihre Zustimmung ertheile, 2) daß die beabsichtigte Veränderung der unbedingten Unterwerfung unter die heilige Schrift ihren Ursprung verdanke, 3) daß die Organe, durch deren Vermittelung die Veränderung ins Leben tritt, auf dem Boden des Glaubens der Kirche stehen. Diese Betrachtungen geben das volle Recht, der Behauptung Eylerts zu widersprechen, als sei die Union (in jenem höchsten Sinne als volle und gleichmäßige Bekenntnißgemeinschaft) in Preußen ein fait accompli, eine bis auf wenige Ausnahmen abgemachte Sache, in Folge deren von Lutheranern und Reformirten weiter keine Rede sein könne, und die Confessionen derselben in ihren Differenzpunkten keine andere Bedeutung als die individueller Ansichten hätten (1845, S. 901). Vielmehr ergiebt sich aus der in der Kabinetsordre vom 28. Februar 1834 gegebenen Definition der Union, daß die Sonderbekenntnisse in der unirten Landeskirche rechtlich fortbestehen sollen, und daraus folgt, daß den strengen Lutheranern auch Concessionen in Hinsicht auf die Ordnung des Cultus in den einzelnen ausschließlich lutherisch sein wollenden Gemeinden gemacht werden mußten. Indem nun Dr. H., wie wir glauben mit Recht, hierin nicht einen Akt der Toleranz, sondern eine Gewährung des Rechtes erkennt, fügt er hinzu: „Wollen aber diejenigen, welche der Union abgeneigt sind, weiter gehen, setzen sie es sich schon jetzt zum Ziele, die Union überhaupt zu unterminiren und bei der ersten vorkommenden Gelegenheit zu sprengen, so müssen wir ihnen entschieden entgegentreten als solchen, die wider Gott streiten, indem sie etwas unternehmen, wozu der gegenwärtige Zustand der Kirche, mit klarem Auge betrachtet, und so wie er sich im Ganzen, nicht in irgend einem einzelnen Winkel darstellt, in keiner Weise eine Aufforderung darbietet. Die Union ist ein Faktum, sie ist in den bereits früher entwickelten Beziehungen (Kirchenregiment, Facultäten, Candidatur) im Besitze. Ob sie sich auf die Dauer in demselben behaupten, ob die Kirche sich für sie entscheiden werde, ist noch streitig. Das aber ist gewiß, daß die Zahl ihrer Freunde, der schriftgläubigen und kirchlich gesinnten — die uns alleine zählen, denn die übrigen werden zu seiner Zeit verfliegen wie die Spreu vor dem Winde — für jetzt noch weit größer ist, wie die Zahl ihrer Gegner" (1844, S. 15). Dr. H. weiß also damals sehr wohl die Union überhaupt, die Union an sich, den Gedanken der Union von der gegenwärtig vollzogenen Union

zu unterscheiden, und indem er davor warnt, die Union überhaupt zu bekämpfen, bekennt er sich zu dem Unionszwecke. Aber jenes von uns hervorgehobene „schon jetzt", und die Berufung auf die damalige Majorität für die Union sind wichtige Symptome seiner schon damals vorhandenen Zweideutigkeit in Anerkennung des Unionszweckes, welche auf die im Vorwort folgende Deduction einen dunkeln Schatten wirft. Und bezeichnend ist auch die Art, in welcher Reihenfolge er seine Betrachtungen fortsetzt. Wenn er auf die Union den Grundsatz anwendet, „daß bei geschichtlichen Gestaltungen nicht die Art und Weise entscheidend ist, wie sie ins Leben getreten sind, sondern nur, ob sie an sich auf dem Grunde der Wahrheit beruhen" (S. 16), so sollte man erwarten, daß er mit der Nachweisung der Wahrheit des Unionsgedankens den von ihm in Aussicht gestellten, aber mißbilligten Ausschreitungen der Unionsgegner ein Halt gebieten würde. Weit gefehlt! Zunächst beschäftigt er sich in casuistischer Weise mit dem, wie er meint, höchst unwahrscheinlichen Falle, daß die Gegner der Union dieselbe sprengten, und zeigt, daß dadurch die lutherische Kirche mehr verlieren als gewinnen würde. Er mißt also das Widerstreben gegen die von ihm anerkannte Wahrheit an dem möglichen oder wahrscheinlichen Erfolge, während sie doch nur nach der Schrift zu messen ist. Unsere Erwartung einer solchen Rechtfertigung der Union wird durch das von den Gegnern fast erbetene Zugeständniß, daß deren Bestehen in Preußen zur Wiederbelebung des kirchlichen Sinnes doch so viel beigetragen habe, mehr getäuscht als befriedigt; und erst nach einer langen Betrachtung darüber, warum die Kirchenbehörden in der Bekenntnißfrage nicht entschieden vorgeschritten seien, und nachdem er die Frage nach der Union auf den Kreis der deutsch-lutherischen und deutsch-reformirten eingeschränkt hat, kommt er (S. 23) auf die Frage, ob eine solche als möglich, rathsam und heilbringend zu betrachten sei. Und diese Fragestellung selbst enthält schon die volle Täuschung der Erwartungen, welche Dr. H. durch seine vorher ausgesprochene Anerkennung der Wahrheit des Unionsgedankens in dem Leser schien erregen zu wollen. Nur die Heilsamkeit, und vorher echt casuistisch die Möglichkeit der Union verspricht er zu erwägen! Was kann dabei herauskommen? Die Möglichkeit der Union zwischen Lutheranern und Deutsch-Reformirten wird dann auf die bei den letzteren von jeher geltende Anerkennung der Augustana ausführlich begründet, und in kurzen Worten die „keines weitläuftigen Beweises bedürfende" Heilsamkeit der Union abgefertigt (S. 37). „Der Herr selbst hat in seinem hohenpriesterlichen Gebete für sie gebetet. Denn daß die Einheit der Herzen eine sehr unvollkommene ist, so lange die Kirchen durch eine äußere Scheidewand

getrennt werden, wird durch die Erfahrung hinreichend bezeugt." Ferner wird darauf hingewiesen, wie wenig wahr bei fortdauernder Trennung der Glaube und das Bekenntniß der heiligen allgemeinen Kirche bleibe, und wieviel Segen die lutherische Kirche durch die Union von der reformirten empfangen habe. „Erkennt man also die Heilsamkeit der Union an sich, so wird man auch über die preußische Union milder urtheilen. Diese hat, auch auf die Werkzeuge gesehen, durch die sie ins Leben gerufen ist, wahrlich nicht blos einen irdischen, sie hat auch einen himmlischen Ursprung. Man erhalte, was in ihr aus dem Glauben, man beseitige, was aus dem Unglauben hervorgegangen ist." Von diesem Standpunkte aus schließt Dr. H. sein Programm über die Union zwar mit dem Lobe der Unionsgegner, „insofern sie für Kirche, Dogma, Symbol im Gegensatze zum Subjectivismus" u. s. w. auftreten, aber mit der entschiedenen Erklärung, daß, „wenn sie geneigt sein sollten, in schroffer Einseitigkeit wegen einer einzelnen, nicht das Wesen betreffenden Divergenz die Kirche zu spalten", er ihnen entgegentreten müsse (S. 38).

In demselben Sinne läßt sich auch theilweise das Vorwort von 1845 vernehmen, in welchem Dr. H. auf Veranlassung einer Schrift von Nagel (gegenwärtig Superintendent der lutherischen Dissidenten in Breslau) gegen die von demselben vorgegebene Liebe zur Union bemerkt: „Unserer Ueberzeugung nach kann die Liebe zur Union, die wahrhaft diesen Namen verdient, nur auf der Anerkennung beruhen, daß die Kirche, in der man geboren ist, auch ihr Theil an der menschlichen Gebrechlichkeit habe, sei es nun, daß sie sich in dem Streben nach Ergründung der göttlichen Geheimnisse zu weit verstieg, oder daß sie untergeordneten Differenzen einen zu hohen Werth beilegte, und also der Aufforderung: „„mache deine Seele weit"", vergessend, trennte, was Gott geeinigt hatte" (1845, S. 27). Wir wissen wahrlich nicht, wie man klarer, als hier geschehen ist, die nothwendige Voraussetzung des Unionsgedankens aussprechen kann, und auf dessen Empfehlung zielen auch die Hinweisungen auf Luthers Verhalten zu der Wittenberger Concordie und auf die durch Union und Agende gehobene Geltung der kirchlichen Bekenntnisse ab. Und doch mischen sich auch in diesen Zusammenhang unheimliche Spuren der Lauheit gegen die Union ein, welche uns in dem Vorwort 1844 entgegengetreten war. „Die Union ist ein Faktum, sie ist seit einer Reihe von Jahren in wichtigen Beziehungen im Besitze, und diesen Besitz weiter auszudehnen, daran wird unseres Wissens jetzt nicht gedacht . . . Sobald man diese Thatsache des Besitzes ins Auge faßt, wird man bei Anerkennung der Prämissen, wie sie in dem Sendschreiben (von Nagel) ausgesprochen wird, unmöglich auf gesetzlichem Wege zu einer anderen Folgerung

gelangen können, als zu der im Vorworte (von 1844) aufgestellten, daß man also vorläufig die Sachen in statu quo, den Besitz bis auf günstigere Zeiten unangefochten lassen müsse" (S. 28). „Wie er (Dr. H.) sich stellen würde, wenn es jetzt erst die Einführung (der bestehenden) Union gälte, liegt klar vor in seiner Beurtheilung der eingeführten. Er würde nur dann auf ihre Seite treten, wenn sie ihre Berechtigung klar und unzweideutig aus der Schrift nachwiese, und wenn zugleich die Formalia vollständig in Ordnung wären" (S. 30). Was sollen wir zu diesen Aeußerungen im Vergleich mit der vorher erklärten Unionsfreundschaft denken? Ein geschickter Exeget würde uns vielleicht darauf aufmerksam machen, daß die von Dr. H. erklärte Liebe zur Union der wahren rechten Union, der Union an sich gelte, für welche Christus im hohenpriesterlichen Gebet gebetet hat, daß er aber von derselben die preußische Union zu deutlich unterschieden habe, als daß man von ihm gegen diese dieselbe Gesinnung wie gegen jene verlangen könne, daß es also gar nicht ein Widerspruch sei, daß er gegen jene Liebe, gegen diese abwartende Gleichgültigkeit hege. Wir müßten aber einen solchen Interpreten auf das Vorwort 1844 verweisen, worin Dr. H. sich ausdrücklich dagegen verwahrt, daß auch die Freunde der Union an sich in dem Kampfe gegen die bestehende sich den Gegnern derselben anschließen müßten. Und treffend setzt er dort solchem Gedanken entgegen: „Als ob eine nicht im rechten Geiste geschlossene Ehe, um eine wahre werden zu können, vorher geschieden und dann wieder eingesegnet werden müsse!" (1844, S. 16). Und wenn er doch auch an der bestehenden Union in Preußen eine Seite des himmlischen Ursprungs anzuerkennen weiß, und an ihr die Erhaltung dessen empfiehlt, was aus dem Glauben ist, so hat er ja eben damit anerkannt, daß die Union an sich und die bestehende nicht in absolutem Widerspruche stehen, sondern eine Fortbildung der bestehenden zur wahren Union möglich, und fügen wir hinzu, Pflicht ist. Wir fürchten nicht den Vorwurf, daß wir hiemit eine seitwärts liegende Rücksicht einmischen, denn wir können nun einmal nicht distinguiren zwischen dem Gedanken, daß eine Sache himmlischen Ursprungs, daß in ihr ein Keim göttlichen Willens niedergelegt sei, und dem Antriebe, die Sache dem göttlichen Willen entsprechend auszubilden, und der Verfasser des Vorworts von 1844 ist derselben Meinung gewesen, sonst hätte er nicht die bestehende Union trotz ihrer Mangelhaftigkeit vor den Trennungsversuchen zu schützen versucht. Aber mit Schmerz sehen wir, nachdem wir uns bei dem Vorworte 1844 Rathes erholt haben, daß wir uns in das Vorwort 1845 noch viel weniger zu finden wissen als vorher. Derselbe Mann, dessen frühere Erklärungen uns den Gedanken suppeditirten, daß es Pflicht sei,

die bestehende Union zu ihrem wahren Zwecke zu entwickeln, den der betende Erlöser gesetzt hat, der ihre illegitime Form nur gelten lassen konnte, wenn und weil er die nachträgliche Legitimation als möglich und deßhalb eine wesentliche Aufgabe wahrhaft versöhnenden kirchlichen Strebens anerkennen mußte, — derselbe hat im Jahre darauf neben einigen anerkennenden Aeußerungen Worte kühler Gleichgültigkeit und hinhaltender Politik, welche gerade wegen der Mischung mit jener um so unerklärlicher sind. Wir sind weit davon entfernt, anzunehmen, daß Dr. H. im J. 1845 dieser Verleugnung seiner früheren Grundgedanken sich bewußt, und etwa bestrebt gewesen wäre, seine veränderten Gesinnungen hinter Nachklängen früherer Zugeständnisse zu verstecken, vielmehr bricht ja in dem „schon jetzt" von 1844 ein Symptom der tiefsten Gleichgültigkeit gegen die bestehende Union hervor, welches nur durch die übrigen richtigen Ansichten verdeckt wird. Wir können also vorläufig nur einen Mangel an Klarheit über das eigene Verhältniß zur Union in jenen Jahren bei dem Herausgeber der Ev. K.Z. constatiren, welcher zwar einestheils eine unvermeidliche Folge der Zeitungsschreiberei überhaupt sein mag, andererseits aber auch in der von uns schon nachgewiesenen Methode des Dr. H. zu beruhen scheint, lieber in casuistischen Einzelheiten und Nebensachen sich zu ergehen, als die Sache principiell zu betrachten.

In dieser Stimmung war Dr. H. freilich immer noch geneigt, den extremen Gegnern der Union entgegenzutreten, und ein Merkmal davon finden wir im Jahre 1846 in der Redactionsanmerkung zu einem Bericht über eine evangelisch-lutherische Pastoralconferenz, in welchem die Unionspuppe schon für geborsten erklärt wird, den aber Dr. H. mit den Worten begleitet: „Die Redaction hält es für unnöthig, ihr Verhältniß zu diesem Artikel näher zu bezeichnen, da ihre Stellung zur Union hinreichend bekannt, und namentlich im Vorworte von 1844 ausführlich dargelegt worden ist" (8. Juli 1846, S. 468). Wir machen auf diese Anmerkung ausdrücklich aufmerksam, weil sie der Zeit nach in die Epoche der Berliner Generalsynode fällt, welche dem Dr. H. genug Veranlassung bieten mußte, sich über sein Verhältniß zur Union mehr aufzuklären und deutlicher auszusprechen. Die Generalsynode mußte sich berufen fühlen, die Union über ihren bisherigen Bestand in Kirchenregiment und Liturgie hinaus zu dem Ziele der Bekenntnißeinheit zu entwickeln, so weit die Umstände die letztere gestatteten. Diesem Zwecke sollte das von Dr. Nitzsch entworfene Ordinationsformular in der Weise dienen, daß dadurch die Verpflichtung der Geistlichen auf die confessionellen Sondersymbole nicht aufgehoben werden sollte, welche durch das Verhältniß der einzelnen Gemeinde zu dem für sie berufenen Geistlichen gefordert würde, daß

aber dabei die Einigung des geistlichen Standes der Landeskirche zum Zwecke der Union einen angemessenen Ausdruck finde, der in der Verpflichtung auf die Sondersymbole noch nicht liegt. Als Dr. H. in einem Aufsatze „Zur Bekenntnißfrage“ (1846, S. 496 ff.) sich diesem Unternehmen entgegenstellte, that er es scheinbar nicht in einem antiunionistischen Sinne, sondern aus praktischen Gründen, welche auch für einen offenen Unionsfreund ihre Bedeutung haben; jedoch hätte er wohl wissen dürfen, daß der von ihm wiederholte Vorschlag, „die Augsburgische Confession ohne alle Beeinträchtigung der Reformirten als Symbol der unirt Evangelischen Kirche in ihrem gegenwärtigen Zustande zu proclamiren“, noch zweckwidriger war, als der von der Generalsynode verfolgte Plan. Es hat einen sehr guten Schein, daß, da die deutschreformirte Kirche von jeher zur Augsburgischen Confession sich bekannt hat, diese das geborene Unionssymbol sei; aber da Dr. H. selbst bemerkt, daß die Lutheraner stets jenen die Theilnahme an derselben streitig gemacht hätten, so mußte er doch sehen, daß die Vollziehung seines Vorschlages, in den Augen z. B. der pommerschen Unionsgegner, als eine unio absorptiva erscheinen mußte, wodurch das Recht der Reformirten auf die zweideutigste Weise beeinträchtigt worden wäre. Wenn man dies bedenkt, so verliert der gegen die Generalsynode gerichtete Vorwurf des Mangels an Offenheit (S. 499) sein Gewicht. „Man würde sich des Mangels an Offenheit schuldig machen, wenn man nicht zugestehen wollte, daß es dabei (bei dem Ordinationsformular) auf eine theilweise Beseitigung der Bekenntnisse der Evangelischen Kirche, nicht blos der ihr eigenthümlichen, sondern auch der ihr mit der ganzen christlichen Kirche gemeinsamen abgesehen sei . . . Mag man den bisherigen Bekenntnissen ihren Platz noch in irgend einem Winkel anweisen, z. B. in der Vocation, wo es die einzelne Gemeinde verlangt, sie sind factisch und rechtlich abgeschafft, wenn man die ausdrückliche und allgemeine Verpflichtung auf sie aufhebt, ja zum Theil schon, wenn man sie nur von der Stelle entfernt, die sie bisher einnahmen, von der Ordination.“ In diesen übertreibenden Aussprüchen kommt es wieder zu Tage, daß Dr. H. gegen sich selbst nicht so offen ist, um die nöthigen Folgerungen aus dem ja auch von ihm anerkannten Unionszwecke zu ziehen. Wenn die Union in der Landeskirche nicht bei ihrem ersten unvollkommenen Stadium stehen bleiben sollte, wenn „der himmlische Ursprung“ derselben praktisch anerkannt werden sollte, so mußte der Fortschritt auf dem von der Synode eingeschlagenen Wege versucht werden, so mußte man die Symbole, welche bisher beide Kirchen getrennt haben, in die zweite Reihe der ordinatorischen Verpflichtung, wenn auch nicht in einen „Winkel“, stellen. Wenn die Landeskirche eine Union beider Bekenntniß-

gemeinschaften sein soll, so können die Sonderbekenntnisse als solche nur das Verhältniß des Geistlichen zur Local- oder zur Provinzialgemeinde ordnen, sein Verhältniß zur Landeskirche kann nur durch einen Ausdruck des gemeinsam Protestantischen geordnet werden; d. h. jenes gehört in die Vocation, dieses in die Ordination. Auf eine Verdrängung des allgemein christlichen Bekenntnisses war es bei den Vorschlägen der Commission der Generalsynode gar nicht abgesehen, und der Schein davon wurde durch die Anerkennung beseitigt, daß das apostolische Glaubensbekenntniß wesentliches Glied des Ordinationsactes sei. Wenn also Dr. H. auf die ordinatorische Verpflichtung auf die Sondersymbole nicht verzichten wollte, so war von ihm schon damals die „Offenheit" gegen sich selbst und gegen Andere zu verlangen, daß er mit der Fortbildung der Union nichts zu thun haben wolle, d. h. daß auch ihr Anfang zurückzunehmen sei.

Wir sind weit davon entfernt, das Ordinationsformular der Generalsynode gegen die zahlreichen Angriffe in Schutz zu nehmen, welche auf jenen Aufsatz des Dr. H. im Jahrgang 1846 der Ev. K.Z. folgten, wir sind vielmehr mit dem Herausgeber der Meinung, daß auch die mangelhafte Legitimation der Synode die Bildung eines solchen neuen Symbolansatzes hätte widerrathen müssen, während wohl noch eine andere Form zu finden war, in welcher das Recht der Union auf den Ordinanden ausgedrückt werden konnte. Der Fehler der Generalsynode lag unseres Erachtens darin, daß sie in dem Ordinationsformular mit der Wahrung des Interesses der Union zugleich eine quantitative Beschränkung und eine qualitative Schärfung der Bekenntnißpflicht zu erreichen versuchte, wodurch sie beide Zwecke verfehlte und keiner kirchlichen Partei Genüge leistete. Begreiflicherweise aber waren die Gegner dieses Unternehmens in der Ev. K.Z. noch weiter davon entfernt, jenen Fehler zu verbessern, indem sie das richtige Maaß der Bekenntnißpflicht und die Sache der Union getrennt, aber gleichmäßig hätten vertreten müssen, vielmehr enthüllte sich die Abneigung des Dr. H. nicht etwa nur gegen die bestehende Union, sondern gegen den Unionszweck im Vorworte 1847 in einer Weise, welche uns nach der bisherigen Schilderung nicht überraschen kann. Er erklärt sich zunächst über sein früheres Verhalten gegen die Union folgendermaßen (S. 5): „Die Union, so weit sie jetzt besteht, war zu der Zeit, als die Ev. K.Z. ihren Lauf begann, bereits eine vollendete Thatsache. Sie war so mächtig von dem Kirchenregimente beschützt, und so tief in das Leben der Kirche eingedrungen, daß, unbedingt gegen sie auftreten, zugleich hieß, auf die Wirksamkeit in der Landeskirche verzichten. Die sich erst nach und nach gegen dieselbe erhebende Opposition ging von einem Standpunkte aus, dem das Blatt in keiner Weise sich anschließen

konnte, von der Ansicht, daß die Unterschiede zwischen der lutherischen und reformirten Kirche durchaus eine fundamentale Bedeutung haben. Das erloschene Feuer der Zwietracht zwischen den beiden schwesterlichen Confessionen wurde mit Gewalt wieder angefacht, zum sichtlichen Schaden derer, die es thaten, in einer Zeit, deren Zeichen so laut und entschieden darauf hinwiesen, daß es jetzt um Anderes sich handele, daß jetzt andere Kämpfe des Herrn zu kämpfen seien. Ueber die wahrhaft bedenkliche Seite der Union, die Aenderung des Bekenntnisses der Kirche, wenn auch in untergeordneten Punkten, mit leichtfertiger Hinwegsetzung über die Bedingungen, welche die Kirche selbst für solchen Fall vorschreibt, war der Herausgeber selbst anfangs nicht zu voller Klarheit gelangt. Diese ging ihm erst nach und nach auf. Dazu kam, daß die Union, was sie auf der einen Seite dem kirchlichen Princip nahm, ihm auf der anderen Seite reichlich wiederzugeben schien. Was wir schon früher mehrfach behauptet und wofür wir einzelne Belege angeführt haben, daß die Union der factischen Geltung der Bekenntnisse in der Kirche nicht Eintrag gethan, sondern sie vielmehr befördert habe, das ist durch die mit großem Fleiße gearbeitete, sehr werthvolle „„Denkschrift, betreffend die Verpflichtung der Geistlichen auf die Bekenntnißschriften““, als Beilage zu den Protokollen der Generalsynode, über allen Zweifel erhoben und allseitig begründet worden.“ „Aus alle diesem wird man es erklärlich finden, daß die Ev. K.Z. nicht unbedingt feindlich gegen die Union auftrat, daß sie dieselbe vielmehr gegen maßlose Angriffe entschieden vertheidigte . . . Auf der anderen Seite aber auch wird man es eben so erklärlich finden, daß unbedingte Lobpreisungen der Union nie und nirgends sich in der Ev. K.Z. finden. Daß dieselbe nie ein volles Herz zu ihr fassen konnte, beruht genau auf demselben Grunde, auf dem der Enthusiasmus aller Indifferentisten, Latitudinarier und Freunde des Gefühlschristenthums und der Schwebereligion beruht. Man kann nicht, ohne Verrath an der Kirche zu üben, sich der Anerkennung entziehen, daß die Union eine Nachtseite hat“ (S. 8), und „die Aufdeckung der Schattenseite der Union wurde am concentrirtesten in dem Vorworte von 1844 versucht“ (S. 9). Man muß es dem Dr. H. Dank wissen, daß er uns durch diese Betrachtung in seine Stimmung gegen die Union von 1844 hineinblicken läßt, und daß wir danach seine Aeußerungen von 1844 noch vollständiger beurtheilen können. Er zeigt uns nämlich in diesen Bekenntnissen, wie weit damals sein wirkliches Interesse an der Union gegangen ist, und klärt uns über das Maaß seiner von uns vermutheten Zweideutigkeit gegen dieselbe völlig auf. Das einzige, was an der Union nach den Erklärungen von 1847 gut ist, ist die mit ihrem Bestehen verbundene

Hebung der kirchlichen Bekenntnißpflicht, außerdem kennt Dr. H. nur die Nachtseite an derselben. Jene gute Seite ist aber doch nur als etwas Zufälliges an der Union anzusehen, was ja, wie die Generalsynode beweist, durch die weitere Entwickelung der Union bedroht wird, und was demnach unter Umständen auch ohne die Union bestehen kann. Daß Union an sich etwas Gutes sei, und nicht blos als Mittel zu einem anderen Zwecke, das hatte Dr. H. zwar 1844 und 1845 angedeutet, aber 1847 verschweigt er es völlig. Und man muß doch sagen, daß erst, wenn die Lichtseite der Union aufgezeigt ist, die Aufdeckung ihrer Schattenseite gerecht sein wird, und daß das einseitige Verfahren, welches im Vorwort von 1847 eingeschlagen ist, nichts von der christlichen Weisheit und Selbstprüfung zeigt, ohne welche eine solche Lebensfrage der Kirche nicht beurtheilt werden darf, sondern, wie es scheint, entweder die zweideutige Nachlässigkeit des Tagesscribenten, der nur hervorhebt, was seiner jeweiligen Laune dient, oder die tieferliegende Perfidie eines Politicus, der erst in dem Augenblicke offenes Spiel treibt, wo seine Pläne Aussicht auf Erfolg haben. Wir glauben aber nicht, daß Dr. H. in einem dieser Fälle war. Seine jährlichen Programme sind doch zu ausführlich, als daß sie nicht sorgfältig überlegt sein müßten, und auch die Feinheit des Politicus erhebt sich nicht zu dem angegebenen Grade von Perfidie, da er seine Gleichgültigkeit gegen die Union schon in früheren Jahren, wie nachgewiesen ist, deutlich genug verrathen hat, und da er auch 1847 noch nicht definitiv mit der Union gebrochen hat. Was bedingt denn aber demnach die unsichere und wechselnde Haltung seiner Erklärungen? Wir meinen, die Unklarheit, welche sich nothwendig einstellt, wenn man an einer Sache blos herumdenkt, und sich nicht in sie hineindenkt. Dr. H. ist trotz seines Christenthumes und seiner theologischen Professur durch und durch unideal, Empiriker, Verstandesmensch, welcher deßhalb im Einzelnen und Kleinen sehr richtig zu reflectiren versteht, dem jedoch nicht gegeben ist, Principien zu erkennen und zu verfolgen. Wir haben schon bei der Betrachtung des Vorwortes von 1844 darauf aufmerksam gemacht, wie er das Princip der Union in den „Winkel" stellt, und sich lieber in breiten empirischen Reflexionen ergeht; die Folge dieser Betrachtungsweise ist, daß ihm unter dem Streit der entgegengesetzten Parteien das Princip völlig abhanden kommt, und er deßhalb nur von äußerlichen Motiven sich treiben läßt. Es ist gar nicht denkbar, daß die früheren Bekenntnisse des Dr. H. zum Unionszweck Heuchelei, und seine Warnungen davor, die mangelhaft bestehende Union aufzuheben, nicht Ernst gewesen wären, aber weil er das Verhältniß des Unionszweckes zur bestehenden Union nicht durchdacht hatte, weil er dies Anderen überlassen

und gegen die weitere Ausbildung der als richtig erkannten kirchlichen Aufgabe selbst gleichgültig sein zu können meinte, so verlor er das leitende Princip völlig aus dem Auge, in dem Moment, wo Andere in ungeschickter Weise jenen Zweck zu verwirklichen unternahmen. Darum erkannte er damals nur die Nachtseite der Union, und meinte doch noch an der Union festhalten zu können, ohne zu bemerken, daß die Firirung derselben im Status quo nur der vorletzte Nagel zu ihrem Sarge sei. In dieser Beziehung sind folgende Worte (S. 9) bemerkenswerth: „Wenn auch . . . . der Status quo aufrecht zu erhalten" ist, so ist „doch von Seiten des Kirchenregiments sorgsam jedes Fortschreiten auf der betretenen Bahn zu vermeiden", und dasselbe „verpflichtet, in den Concessionen an die exclusiven Lutheraner so weit zu gehen, als nur irgend geschehen kann, ohne die Union ganz aufzugeben"; ferner haben „die bekenntnißtreuen Glieder der Kirche auf dem Punkte, wohin die Sache durch die Union gebracht, festen Fuß zu fassen", und dürfen „sich keinen Fußbreit Landes weiter nehmen lassen". Mancher Leser dürfte geneigt sein, Angesichts dieses Satzes unser Urtheil über Dr. H. zu milde zu finden, und hinter dieser Aeußerung etwas Anderes als Unklarheit über die Union zu suchen; jedoch gereicht zur Bestätigung unseres Urtheiles der Umstand, daß Dr. H. sich auch noch im Vorwort 1847 bemüht, die Augsburgische Confession als Unionssymbol zu empfehlen, also trotz allem Uebrigen an eine wirkliche Glaubenseinigung der Kirchen, wenn auch in einer schon oben charakterisirten Weise, zu denken.

Nicht auf hinterlistige Politik, sondern auf die Unklarheit und Principlosigkeit des Denkens als Motiv der damaligen Betrachtung, weist endlich noch ein Ausbruch der Gereiztheit hin, den wir zur Ehre des Dr. H. lieber nicht geschrieben wissen möchten: „So sehr man sich auch für die Union echauffiren mag, sie ist eine Angelegenheit von sehr untergeordneter Bedeutung, und es verlohnt sich wahrlich nicht, ihretwegen die Kirche, die viel Wichtigeres zu thun und auszukämpfen hat, in Kämpfe zu verwickeln, und ihre treuesten Glieder mißvergnügt zu machen. Lasse man doch den Reformirten bei der Ordination ihren Heidelberger Katechismus, den Lutheranern ihre unveränderte Augsburgische Confession! Glücklich, wer nach dem einen oder der andern in unserer Zeit des Abfalles seinem Gott dient! Man sollte wirklich glauben, es gebe in unserer Zeit unvermeidliche Schwierigkeiten und Steine des Anstoßes genug, und man dürfe sie nicht erst muthwillig in den Weg werfen. Kann man es aber einmal gar nicht lassen, die Union bei der Ordination geltend zu machen, nun so verpflichte man die reformirten Ordinanden auf die Augsburgische Confession als das Unions-, und den Heidelberger Katechismus

als das Confessionssymbol. Dies wird jedenfalls weniger Schwierigkeiten hervorrufen, als jedes andere Auskunftsmittel, namentlich die Anwendung eines neu fabricirten Symbols, worauf die Commission (der Generalsynode) mit ihrer Deduction hinaus will" (S. 15). Wenn man auch bei dieser Erklärung dem Dr. H. zu Gute hält, daß die Einführung der Ordinationsformel damals drohte, so kann doch nur die principielle Unklarheit daran Schuld sein, daß er in Einem Athem die Union, für die doch Christus im hohenpriesterlichen Gebet gebetet hat, eine Angelegenheit von sehr untergeordneter Bedeutung nennt, und sie wie als Concession in ihrem höchsten, aber auch verdächtigsten Sinne als unio absorptiva zu vollziehen räth. Aber zugleich sehen wir freilich daran, daß man mit der Unklarheit nicht ohne Gefahr für Pietät und Ehrlichkeit im Kleinen spielen darf. Denn Pietät verlangt die Union auch von Dr. H. wenn nicht aus anderen Gründen, so doch, man erlaube den Ausdruck, als Pflegemutter der Bekenntnißtreue, deren Lebendigkeit wir nach Zerstörung der Union nicht garantiren möchten, und ganz ehrlich konnte doch Dr. H. auch nicht bleiben, als er blos die Union für die Ordinationsformel verantwortlich machte, während doch das Streben der Synode nach einem Kerne buchstäblicher Bekenntnißpflicht eben so viel Schuld an jenem unglücklichen Versuch trägt.

Wie die bisher mitgetheilten und besprochenen Aeußerungen des Herausgebers der Ev. K.Z. verrathen, daß er Jahre lang kein inneres Interesse und kein klares Verständniß für die Union hatte, so weisen sie deutlich genug darauf hin, was noch weiter bestätigt werden wird, daß allein die Rücksicht auf das Bekenntniß und die Bekenntnißpflicht seine Urtheile über die Union hervorgebracht hat. Seitdem die Generalsynode den Schein erregte, um der Union willen den Bestand des Bekenntnisses zu schmälern, trat auch Dr. H. insofern in ein verändertes Verhältniß zur Union, als ihm das ideale Recht derselben aus den Augen verschwand, wir werden also auch auf den von der Ev. K.Z. geführten Kampf um das Bekenntniß unsere Aufmerksamkeit richten müssen; vorher aber verfolgen wir die ferneren Pronunciamentos ihres Herausgebers über die Union, weil wir die Ansicht aufrecht erhalten müssen, daß, wenn auch die Fragen über Union und über Bekenntniß sich gegenseitig ergänzen, sie doch weder theoretisch noch praktisch zusammenfallen, und weil auch Dr. H. trotz der Generalsynode so unklar geblieben ist, den „Schatten" von Union festhalten zu wollen, obgleich er doch wissen müßte, daß, so lange die Union anerkannt ist, darin eine der von ihm gemeinten Strenge der Bekenntnißpflicht entgegenwirkende Kraft zugelassen wird. Der Fluch dieser Unklarheit ruht doppelt auf der im Vorworte von 1848 enthaltenen

Beurtheilung der „offenbar in Folge der Generalsynode“ eingetretenen zweiten lutherischen Separation, weil Dr. H. nach seinen Prämissen derselben sich hätte anschließen müssen, also nur durch Mangel an Consequenz oder vielleicht auch durch andere Gründe davon zurückgehalten werden konnte, und deßhalb auch nur die alleräußerlichsten Rathschläge für die Erhaltung der Union hatte. Den Ausgetretenen gegenüber hat er kein Wort der Vertheidigung der Union an sich, keine Ermahnung aus dem ersten Korintherbriefe, welcher doch noch gespanntere Parteigegensätze zu Einer Gemeinde Christi zu vereinigen weiß, als die der Lutheraner und Reformirten sind, keine Rüge des Verstandesfanatismus und des Pochens auf formelles Recht, welches sich in einer Erklärung des Pastor Nagel in der Ev. K.Z. (1847, Nr. 40. 41) selbst durfte vernehmen lassen; sondern die Wichtigkeit des Ereignisses im Gegensatz gegen die Ausgeburten des Zeitgeistes wird hervorgehoben, und die Hoffnung ausgedrückt, daß die Ausgetretenen zur Hebung des Geistes unter den lutherischen Dissidenten, und dadurch indirect auch zur heilsamen Anregung der Landeskirche mitwirken würden (1848, S. 11. 12). Aber wie konnte Dr. H. einerseits so nachsichtig gegen die Ausgetretenen sein, und andererseits doch nicht nachgiebiger gegen deren Beispiel? Die Antwort giebt er mit dürren Worten: „Ganz anders aber würde sich die Sache stellen, wenn die Bewegung eine sehr bedeutende Ausdehnung erhielte“ (S. 12). „Aber die Sache steht wesentlich anders. Derjenigen, die so extreme Anforderungen machen, sind nur gar wenige. Es ist eine scharfe Grenze gezogen zwischen den bis jetzt ausgetretenen Geistlichen und fast allen übrigen, welche die lutherische Ueberzeugung mit ihnen theilen“ (S. 13). Welcher Leser erinnert sich hiebei nicht an die im Vorworte 1844 ausgesprochene Warnung, schon jetzt die Union zu unterminiren, weil die Gegner der Union in bedeutender Minorität seien? Wer erkennt nicht schon jetzt (späterhin wird es noch deutlicher werden), daß der politische Dr. H. besser zwischen Minoritäten und Majoritäten zu unterscheiden weiß, als der christliche Dr. H. zwischen Ausgeburten des Zeitgeistes, wie Deutschkatholicismus und freien Gemeinden, und Antrieben des kirchlichen Geistes, der die unionsfeindlichen und die ausscheidenden Lutheraner geleitet haben soll? Schon damals war übrigens die „lutherische Strömung“ in der Landeskirche so stark geworden, und theilweise der Versuch gemacht worden, die Union auch aus dem Kirchenregiment hinauszuescamotiren, daß Dr. H. deutlich mußte voraussehen können, daß in wenigen Jahren der Unionscharakter der Landeskirche in die Luft gesprengt werden könnte, weil dann die Majorität desselben überdrüssig sein würde. Das ist ihm aber ganz recht, und wie er nie mit Ernst dem Gedanken der Union und

deren richtiger Vollziehung nachgegangen war, so ließ er auch die elfte Stunde verfließen, ohne sich aufzuraffen, und das zu vertheidigen und sicher zu stellen, „wofür der Herr selbst in seinem hohenpriesterlichen Gebet gebetet hatte“. Indem er mit der Union noch durch das Zugeständniß sich abfindet, daß ihre Urheber zwar „ohne tiefere Einsicht, aber doch bona fide gehandelt haben“, fordert er vom unirten Kirchenregiment die abwartende Stellung gegen die lutherische Strömung, die er scheinbar selbst als gleichgültiger Zuschauer einnimmt, und widerräth auf das Nachdrücklichste die weitere Durchbildung des Unionszweckes in der Landeskirche. Wenn wir dies Alles näher erwägen, so werden wir dem Herausgeber der Ev. K.Z. die bisher festgehaltene Entschuldigung der Unklarheit nicht mehr zu Gute kommen lassen können; das Vorwort 1848 beweist, daß er die Mine kennt, welche durch seine Schuld unter der Union gelegt worden ist, und daß er nur ihr Auffliegen abwartet, um mit der Majorität über sie zu triumphiren. Er hat nichts dazu gethan, um das Mischen der Karten zu verhindern, mit denen die Union verspielt werden sollte, er hält sich demnach in Positur, um, wenn die Anderen das Spiel gewinnen, mit ihnen den Gewinnst zu theilen. Wir werden dies erhärten, indem wir die an die „lutherische Strömung“ geknüpften Betrachtungen verfolgen.

In welchem Sinne die Rathschläge von Dr. H. gemeint sein werden, kann man schon aus folgenden Worten ermessen: „Man mag sich über diese Thatsache (die lutherische Strömung) freuen oder betrüben, wegschaffen kann man sie nicht“ (S. 14). Aber beschränken und richtig leiten konnte man sie noch damals, wenn man überhaupt noch an der Union ein christliches Interesse hatte, und wenn man es wirklich für ein „schweres Unrecht“ hielt, den „älteren Rechtszustand“ (wie er vor der Union war) herzustellen (S. 13), worauf ja doch die lutherische Strömung nicht undeutlich sich hinrichtete. Gerade bei dem Ansehen, welches der Dr. H. bei den streng Confessionellen genießt, war es ihm zuzumuthen, deren Andrängen gegen die Union sich entgegen zu stellen, wenn seine Worte für dieselben damals mehr als Farce gewesen wären. Er fährt aber vielmehr fort: „Die Hauptsache ist, daß alles das beseitigt wird, wodurch die Union unmittelbar an die Gemeinden herantritt. Dies kann um so leichter geschehen, da damit auch nicht das geringste wesentliche Interesse aufgeopfert wird“ (S. 15). Natürlich, denn das apostolische Bekenntniß zu Einer heiligen allgemeinen christlichen Kirche, welchem der Gedanke und die Vollziehung der Union zu dienen suchen, ist von gar keinem Interesse für den Christen! Und indem Dr. H. die richtige Beobachtung ausspricht: „So wie kaum Gemeinden nachzuweisen sind,

die mit klarem Bewußtsein um das, was sie thaten, sich für die Union erklärt haben, ebenso auch Gemeinden, die in wirklich lutherischem Bewußtsein die Union abgelehnt haben," (S. 16) — so verlangt er nicht etwa, daß der Unionssinn in den Gemeinden gepflanzt werde, sondern, daß der in den Gemeinden geweckte blinde Eifer gegen die Union geschont und dadurch gehegt werde. Unter den hierauf bezüglichen Ansichten heben wir einen Punkt besonders hervor, über welchen Dr. H. jetzt anders zu denken scheint, und der der eigentliche Gradmesser der Unionsfeindschaft ist. Der Minister Eichhorn hatte auf der Generalsynode erklärt: Wenn ein reformirter Geistlicher einen Lutherischen, oder umgekehrt, vom Abendmahle zurückweisen wollte, so würde das Kirchenregiment die Sache darum aufnehmen, weil solches gegen den Geist der Union sei. Diese Folgerung aus dem unirten Charakter der Landeskirche ist so einfach, daß, wenn sie nicht gezogen würde, die Union aufgegeben wäre. Dies stellt Dr. H. auch direkt gar nicht in Abrede, aber man höre, wie er sich dagegen äußert: „Man kann, ja man muß nach unserer Ueberzeugung trauern über die Engherzigkeit, welche die Sache so auf die Spitze treibt, aber Zwang in solchem Falle anzuwenden, hat man nicht einmal das äußerliche Recht, das vielmehr auf Seiten der die Communion Ablehnenden ist, da seit den Tagen der Concordienformel die lutherische Kirche dieselbe den Reformirten versagt hat, und es hätte doch sehr etwas Widerwärtiges, den Arm solchen zu leihen, die sich bei solcher Gelegenheit aufdrängen wollen, wo man sie nicht haben will, und die roh genug sind, ein erstrittenes Abendmahl genießen zu wollen" (S. 19). Wir enthalten uns vorläufig jeder Beurtheilung dieses Verrathes der Union an die Praxis der Kirche des 17. Jahrhunderts, da wir leider Veranlassung haben werden, diesen häßlichsten aller Streitpunkte zwischen den Schwesterkirchen im Lichte gegenwärtig darüber schwebender Verhandlungen und einer neueren Erklärung des Dr. H. zu betrachten. Dagegen finden wir im Vorworte von 1848 noch einen Punkt, an welchem die Gedanken des Dr. H. offenbar werden. Die strengen Lutheraner hatten schon damals ihre Consequenzen bis zur Forderung „reinen" Kirchenregimentes verfolgt. Hiegegen wird bemerkt: „Das Kirchenregiment zu einem Artikel der stehenden und fallenden Kirche zu machen, ist nirgends weniger angebracht, als in der lutherischen Kirche, die nur zwei Merkmale der wahren Kirche kennt, die rechte Lehre des Evangeliums und die richtige Verwaltung der Sakramente, und die sich in Bezug auf Regiment und Verfassung immer sehr weitherzig und duldsam gezeigt hat (S. 21)....... Indessen, so wahr es ist, daß das Kirchenregiment von den Männern streng lutherischer Ueberzeugung nicht zur Hauptfrage gemacht werden sollte, eben so wahr ist es doch auch auf

der anderen Seite, daß der jetzige Zustand für sie etwas Unbehagliches mit sich führen muß, und daß es Pflicht derjenigen, welche die Gewalt in Händen haben, ist, auch in dieser Beziehung, so weit es angeht, der lutherischen Confession ihr Recht widerfahren zu lassen. Viel läßt sich freilich im Augenblicke nicht thun, und es ist daher auch Unrecht, viel zu verlangen. Die Auflösung des unirten Kirchenregiments würden wir, wenn sie auch ausführbar wäre, doch für höchst bedenklich halten. Die Zeit muß erst lehren, ob nicht Gottes Hand bei dem Werke der Union im Spiele ist, das durch länger als zwei Jahrhunderte durch unsere Geschichte hindurchgeht. Die Verwandlung des unirten Kirchenregiments in ein combinirtes würde, sofort ausgeführt, zu Unwürdigkeiten und Lächerlichkeiten führen: Männer würden dadurch auf einmal zu Lutheranern gestempelt werden, die kein inneres Merkmal der Zugehörigkeit zur lutherischen Confession an sich tragen" (S. 22). Man würde den Dr. H. sehr mißverstehen, wenn man in dem von uns ausgezeichneten Satze mehr als einen Vorwand fände, um das blos aufgeschoben zu wissen, vor dessen sofortiger Vollziehung allein er sich sträubt, und das er im Jahre 1852 schon selbst ganz offen empfiehlt! Und welche Heuchelei liegt in der Berufung auf die Merkmale der lutherischen Kirche gegen die consequent lutherischen Kirchenbildner, da durch eine echt philiströse, aber zugleich sophistische Betrachtung „von der anderen Seite" der eben bestrittene Zweck anerkannt wird? Das sind die Mittel, mit welchen Dr. H. damals den Unionszweck und die bestehende Union nicht offen und ehrlich bekämpfte, wie es Andere thaten, sondern unter dem Schein, diese Gegner abzuwehren, an diese verrathen hat.

Ueber die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche.

Die praktisch-kirchlichen Bewegungen der letzten zehn Jahre haben der Theologie eine Menge in den Begriff von der Kirche einschlagender Fragen gestellt, deren Lösung freilich die Parteiführer im Sturme erobern zu können meinten, die aber ihre zureichende Beantwortung nur durch eine von unmittelbar drängenden praktischen Zwecken unbeirrte Forschung erwarten dürfen. Den Kern aller derartigen Probleme bildet aber die Distinction der Unsichtbarkeit und der Sichtbarkeit der Kirche. Der herkömmliche Gebrauch dieser theologischen Unterscheidung ist zwar von der Voraussetzung begleitet, daß der Sinn derselben unzweifelhaft feststehe, und die Schwierigkeit sucht man deßhalb gewöhnlich nur in der Frage, ob die bezeichnete Unterscheidung mit Recht oder mit Unrecht gemacht werde. Jedoch wird eine genaue Analyse der Aussagen der Reformatoren uns veranlassen, schon den herkömmlichen Sinn der Unterscheidung in Zweifel zu ziehen, und wir hoffen von da aus den richtigen Standpunkt zur Beurtheilung des Rechtes derselben zu gewinnen. Die neuere theologische Literatur, welche, so weit sie sich auf das bezeichnete Thema einläßt, reichlichen Stoff zur Polemik darbieten würde, haben wir nicht vor zu berücksichtigen; nur auf die neueste Bearbeitung des Gegenstandes durch Münchmeyer (das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, 1854) werden wir zu dem Zwecke eingehen, um unsere eigenen Aufstellungen auch antithetisch zu erläutern.

Der Erste, bei welchem man dem Gebrauche der Distinction begegnet, ist Zwingli. In der an Franz I. von Frankreich gerichteten Expositio christianae fidei erklärt er, daß die Eine allgemeine Kirche, welche Gegenstand des Glaubens ist, entweder sichtbar oder unsichtbar sei. In der

Erläuterung dieser Prädicate verliert er aber die Identität des vorausgesetzten logischen Subjects, der Einen allgemeinen Kirche. Die Kirche, welche unsichtbar ist, soll als die Gesammtheit aller wirklich Glaubenden oder Erwählten gedacht werden, der das Prädicat der Unsichtbarkeit in dem Sinne zukommt, daß es nur dem göttlichen, nicht aber dem menschlichen Urtheile unterliegt, wer im Einzelnen wirklich gläubig und erwählt ist. Die Kirche, welche sichtbar ist, besteht hingegen aus Allen, welche sich zu Christus bekennen, mögen dieselben den innern Glauben haben oder nicht. Da nun vorauszusetzen ist, daß alle wirklich Gläubige auch ihren Glauben an Christus bekennen, so folgt, daß die Mitglieder der unsichtbaren Kirche als engerer Kreis in dem Umfang der sichtbaren Kirche zu denken sind. In etwas verschiedener Wendung hat Zwingli diese Gedanken auch in der wenig ältern, an Karl V. gerichteten Fidei ratio entwickelt. Hier wird deutlicher als in der andern Schrift die Gesammtheit der Erwählten als die Kirche ohne Flecken und Runzel gesetzt, deren Mitglieder nur Gott bekannt sind, in welche sich aber jeder Erwählte einzurechnen hat. Jedoch fehlt für diesen Gedanken der Ausdruck der unsichtbaren Kirche. Von der Gesammtheit der Erwählten unterscheidet er nun die ecclesia sensibilis, die Gesammtheit der Bekenner, in welcher aber neben den Erwählten auch Verworfene sich befinden, und welche nur nach dem trüglichen menschlichen Urtheile als die erwählte Gemeinde prädicirt wird. Glaubensgegenstand ist nun aber nicht nur die Eine Gemeinde der Erwählten, welche nicht irren kann, sondern auch die Gemeinde der Bekenner, sofern sie das richtige Bekenntniß festhält. Also auch nach dieser Darstellung hat sich für Zwingli aus den verschiedenen Rücksichten, nach denen er die Eine allgemeine Kirche deutet, der Gedanke von zwei Kirchen als zwei concentrischen Kreisen ergeben.

An diese Bestimmungen Zwinglis heften sich aber sogleich manche Bedenken, die in der Polemik gegen den Begriff der unsichtbaren Kirche immer wiederkehren, ohne deren Aufstellung jedoch die Meinung des Reformators nicht in das richtige Licht tritt. Also zunächst steht fest, daß er zwei Kirchen denkt, und zwar beide vom theologisch-dogmatischen Standpunkte aus, da beide für ihn Glaubensgegenstände sind. Ferner denkt er gar kein anderes Verhältniß zwischen beiden, als daß die sichtbare Kirche die unsichtbare örtlich in sich schließt; an eine innere Nothwendigkeit gegenseitiger Beziehung beider wird nicht gedacht. Weiterhin mangelt demjenigen, was er unsichtbare Kirche nennt, ein wesentliches Merkmal der Kirche, die bewußte Verbindung ihrer einzelnen Glieder zu einem gemeinsamen Zwecke. Die Erwählten sind nur Gott bekannt, die Einzelnen unter denselben wissen zwar jeder um seine Erwählung, aber nie der Eine

um die des Andern. Die Erwählten können also als solche nicht in ein Verhältniß gegenseitiger Dienstleistung und Gemeinschaft treten; sie sind Punkte, die zwar alle durch Radien mit dem Mittelpunkte in Verbindung stehen, aber die Kreislinie, welche sie unter sich verbinden müßte, ist nicht gezogen. Wenn wir also das Verhältniß beider Kirchen mit zwei concentrischen Kreisen verglichen haben, so zeigt sich, daß diese Vergleichung nur mit der bestimmten Beschränkung zureichend ist, daß der innere Kreis eigentlich kein Kreis ist. Endlich aber verwickelt sich der Begriff der unsichtbaren Kirche noch in folgende Schwierigkeit. Zwingli bezeichnet zwar in beiden Schriften als die Kirche diejenigen, welche wirklich glauben und denselben göttlichen Geist haben. Daneben aber, offenbar in der Absicht, dasselbe zu sagen, bezeichnet er die unsichtbare Kirche als die Gesammtheit der Erwählten. Mit dem Erwähltsein aber fällt, wie Zwingli selbst erinnert, das wirkliche Gläubigsein keineswegs zusammen. Die Erwählung umfaßt die in der Zukunft Glaubenden auf gleichem Fuße, wie die gegenwärtig Glaubenden und die zur Vollendung gekommenen Glieder der triumphirenden Kirche. Wenn also die unsichtbare Kirche gleich der Gesammtheit der Erwählten gesetzt wird, und wenn nicht dabei die Vorsicht getroffen ist, ihren Begriff auf die wirklich zum Glauben gekommenen, gegenwärtig lebenden Erwählten zu beschränken, so muß man bei dem Begriff von der unsichtbaren Kirche von der fortschreitenden Verwirklichung der Erwählung absehen und dieselbe bloß als das Object des ewigen Gnadenwillens Gottes denken. In diesem Falle würde man auch nicht das Recht haben, dem Begriff der unsichtbaren Kirche die göttliche Idee von der Kirche zu substituiren. Denn in dieser würden doch die Mittel der Gemeinschaft der Erwählten in der Welt gesetzt sein müssen; dieselben sind aber durch den Gedanken der unsichtbaren Kirche ausgeschlossen. Aber Zwingli hat es eben nicht zu der Klarheit darüber gebracht, ob die unsichtbare Kirche als Wirklichkeit oder bloß als Object des ewigen göttlichen Willens zu denken sei, da er sie bald als die Gesammtheit der wirklich Gläubigen, bald als die der Erwählten bezeichnet.

Daß Zwingli seine Aufstellungen über den Begriff von der Kirche in bewußtem Widerspruch gegen die römisch-katholische Lehre gemacht hat, kann keinem Zweifel unterliegen. Wir bezweifeln aber, daß er seine Lehre aus seiner reformatorischen Stellung heraus ursprünglich producirt hat. Denn sein Grundgedanke, daß die Kirche die Gesammtheit der Erwählten sei, findet sich schon bei Johannes Hus. Da nun Zwingli in manchen theologischen Punkten vielmehr den Abschluß der mittelalterlichen Oppositionstheologie, als den Anfang einer neuen Reihe bildet, so können wir es nicht umgehen, die verwandten Erklärungen von Hus über den Begriff

von der Kirche zu vergleichen, die auch an den Sprachgebrauch von Zwingli in der Fidei ratio anstreifen. In seinem Tractatus de ecclesia vom Jahre 1413 (Historia et monumenta Ioh. Hus atque Hieronymi Pragensis. 1717. Vol. I. p. 243 seqq.) geht Hus darauf aus, den Begriff von der Kirche aufzustellen, welcher aus dem Glauben gewonnen wird, oder die Kirche so zu definiren, wie sie als Glaubensartikel zu fassen ist. In diesem Sinne gilt ihm die Kirche als die Gesammtheit der Prädestinirten, der gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen. Die Einheit der Kirche beruht auf der Einheit der göttlichen Prädestination; für die Gegenwart aber beruht sie auch auf der Einheit des Glaubens, der Kräfte und auf der Einheit der Liebe. So gedacht, entspricht die Kirche dem Bilde des Leibes Christi. Wie aber in dem menschlichen Leibe Manches ist, was nicht Theil desselben ist, wie Schleim, Speichel, Schmutz und Harn, so sind Manche in der Kirche, welche nicht zur Kirche gehören, welche vielmehr, als von Gott Verworfene, Glieder des Teufels sind. Beide Klassen im Einzelnen zu unterscheiden, ist nicht möglich. Aber wenn auch nach diesem Maßstabe die Gesammtheit der Prädestinirten unbekannt bleibt, wenn auch der Charakter der Erwählung im Einzelnen nicht mit sinnlicher Gewißheit (non sensibiliter) anzuschauen ist, so wird dadurch der Glaube an die Kirche nicht beeinträchtigt. Wenn man demnach den Namen Kirche nicht immer streng auf die Prädestinirten anwendet, sondern auch auf die Gesammtheit der Prädestinirten und der Reprobirten, welche nach Maaßgabe der zeitlichen, vorübergehenden Gerechtigkeit in der Gnade sind, so ergiebt sich hieraus ein Unterschied der Standpunkte, von welchen aus die Sache aufgefaßt wird. In jenem Sinne, vom Standpunkte des Glaubens aus, wird die Kirche als Gesammtheit der Prädestinirten vere et reputative aufgefaßt; in diesem Sinne nuncupative, indem multi secundum famam seculi vocantur ecclesiae capita vel membra, licet secundum dei praescientiam sunt membra diaboli, quae ad tempus credunt et post recedunt, vel etiam nunc et semper sunt infideles (l. c. p. 255).

Die Berührung dieser Gedanken mit denen Zwinglis wird einleuchten; aber eine genauere Betrachtung wird lehren, daß die Bedenken, welche gegen Zwinglis Aufstellungen zu erheben waren, Hus nicht treffen. Hus rechnet deutlich zu der Kirche, an die er glauben lehrt, alle, auch die noch nicht in das Leben und in den Glaubensstand getretenen, Prädestinirten. Hienach also ist der theologische Gedanke von der Kirche in den Gedanken von der göttlichen Prädestination eingeschlossen, und die Kirche ist noch nicht als eine Wirklichkeit außerhalb des verborgenen göttlichen Willens gesetzt. Aber hiebei läßt es Hus nicht bewenden. Er

denkt die Gemeinde der Prädestinirten auch als Wirklichkeit, sofern in praesenti etiam eius unitas consistit in unitate fidei et virtutum et in unitate caritatis (p. 246). Und im Hinblick auf diese Verwirklichung der Erwählung bestimmt sich der Erwählungsrathschluß zur göttlichen Idee von der Kirche, da nullus locus vel electio humana facit membrum universalis ecclesiae, sed praedestinatio divina respectu cuiuscunque, qui perseveranter Christum sequitur in caritate (p. 248). Denn daß der göttliche Rathschluß der Erwählung zur Seligkeit dem einzelnen Erwählten diese Bedingung, die Ausdauer in der Liebe und in der Nachfolge Christi, setzt, ergiebt für Gott selbst die Idee der Kirche, als der Form der Verwirklichung der Erwählung auf der Erde. Indem also der Glaube und das an ihn gebundene, d. h. das theologische Denken die Kirche als die Gesammtheit der Erwählten auffaßt, welche gegenwärtig durch die Einheit des Glaubens, der Taufe, des Geistes, der Liebe verwirklicht wird, so wird dieser Gedanke als nothwendig erwiesen durch die Zurückführung auf die göttliche Idee von der Kirche, welche, indem sie alle Prädestinirten umfaßt, dem Gedanken von der gegenwärtig verwirklichten Kirche den Zusammenhang mit ihrem Grunde und ihrem Ziele sichert.

Sofern nun die Kirche als gegenwärtig wirklich gedacht wird, ist sie an sich erscheinend. Die zu ihr gehörenden Erwählten sind durch das Bekenntniß des Glaubens, durch die Taufe, durch die Uebung der Liebe mit einander verbunden, und ihre Gemeinschaft fällt deßhalb unter die Wahrnehmung. Unbekannt und der sinnlichen Wahrnehmung entzogen bleibt nur, welches einzelne Kirchenmitglied wirklich prädestinirt ist, da an jenen Aeußerungen der Gemeinde der Erwählten auch solche Menschen theilnehmen, welche Heuchler oder welche ohne die Gabe der Ausdauer nur der zeitlichen Gerechtigkeit theilhaftig sind, welche also nicht Erwählte, sondern eigentlich Glieder des Teufels sind. Hus construirt also gar nicht eine Kirche, welche an sich unsichtbar wäre, sondern die von ihm gedachte an sich sichtbare Kirche ist von ihm nur insofern als unbekannt gedacht, als man den Charakter der Prädestination am Einzelnen sensibiliter beobachten und beurtheilen will. Aber für den Glauben ist dies gar kein Bedürfniß und kein gültiger Maaßstab. Nulla enim confusio est in ecclesia militante ex hoc, quod sine revelatione non cognoscimus distincte membra mystici corporis Christi iam viantis (p. 254). Daß nun an den Lebensäußerungen der Erwählten gegenwärtig auch Solche theilnehmen, welche eigentlich die ecclesia diaboli sind, ist eine Erfahrung, die dem Gläubigen, abgesehen von dem Urtheile seines Glaubens über die Kirche, feststeht. Aber dadurch wird der

theologische Begriff von der Einen Kirche gar nicht gestört. Denn wenn auch das Urtheil der Welt, welches sich nur nach den äußeren Merkmalen richtet, die falschen Christen mit den Erwählten ohne Unterschied zusammenrechnet, so gilt dies für Hus nur als nuncupative Bezeichnung der Kirche, als ein ungläubiger und untheologischer Begriff derselben; der wahre reputative, d. h. theologische Begriff von der Kirche, der auf den Gedanken der Prädestination gegründet ist, muß von diesen nur scheinbaren, weil nicht ausdauernden Gliedern der Kirche abstrahiren, um den allein wahren Bestand derselben aufzufassen.

Wenn Herr Münchmeyer darin Recht hat, daß die sichtbare Kirche die Gesammtheit der Berufenen mit Einschluß der Heuchler und bloßen Namenchristen, und die unsichtbare Kirche allein die Gesammtheit der Auserwählten, welche wahrhaft in der Heiligung stehen, bedeutet (a. a. O. S. 1), so hat er sehr Unrecht, wenn er bei Hus die vollständig ausgebildete Lehre von einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche, wenn auch ohne diesen Namen, findet (S. 17). Er hat freilich seine Kenntniß des Tractats von Hus nur aus den Excerpten in Gieselers Kirchengeschichte (II, 4. S. 407 ff.) geschöpft; wir können aber nicht umhin, dieser Thatsache gegenüber zu bemerken, daß der theologischen Wissenschaft auch von praktischen Geistlichen nur durch Quellenstudium zweckmäßig gedient werden kann. Münchmeyers Definition kann sich allerdings auf Zwingli stützen, Hus hingegen kann nicht in den Verdacht kommen, daß er zwei dem Umfange und Inhalte nach verschiedene, wenn auch concentrische Kreise als unsichtbare und sichtbare Kirche theologisch construirt habe. Denn die Vorstellung von der Kirche als Gemeinschaft Erwählter und Nichterwählter scheidet er ja als weltliche, also untheologische Meinung aus. Und wenn in seinem theologischen Begriff von der Einen Kirche das Doppelte enthalten ist, welches wir als die ewige göttliche Idee von der Kirche als der Gesammtheit aller Prädestinirten und als die jeweilig gegenwärtige Wirklichkeit der Kirche unterschieden, aber auch nothwendig wieder zusammengefaßt haben, so entspricht doch dieser Unterschied durchaus nicht der angeführten Distinction von unsichtbarer und sichtbarer Kirche. Aber auch Zwinglis sehr wenig vollständige Aeußerungen verfolgen doch bis zu einem gewissen Grade die von Hus eingeschlagene und der gewöhnlichen Auffassung der Sache zuwiderlaufende Bahn. Er legt zwar der von ihm als Kirche gedachten Gemeinschaft der wirklich gläubigen Erwählten an sich keine äußeren Merkmale bei, in denen sie nothwendig erschiene, aber er erklärt sie doch auch nur wie Hus in dem Sinne für unsichtbar, als man die einzelnen Prädestinirten als solche nicht mit menschlichen Augen zu unterscheiden vermag. Die Unsichtbarkeit der wahren

Kirche gilt also auch ihm nur als relativ, in Beziehung auf einen falschen, menschlichen, d. h. ungläubigen Maaßstab der Beurtheilung. Andererseits läßt er die von ihm so genannte sichtbare Kirche, welche Gute und Böse umfaßt, als Kirche nur gelten nach dem Urtheile der Menschen. Wenn er nun dieser menschlichen Vorstellung ihre theologische Gültigkeit, wie es geschehen mußte, bestritten hätte, so war er auf dem richtigen Wege. Sein Fehler bestand darin, daß er die Kirche auch nach dieser bloß menschlichen, ungläubigen Vorstellung, in welcher nicht von den in ihr enthaltenen reprobi abstrahirt wurde, als Gegenstand des Glaubens anerkannte, und deßhalb kam er, ohne es zu wollen, zu der Distinction von zwei Kirchen.

Hus hat seine Lehre von der Kirche noch nicht so weit entwickelt, um die Auctorität des Papstes definitiv abzuschütteln, denn er läßt die sogenannte römische Kirche als den vorzüglichsten, von Gott besonders geliebten Theil der Gesammtkirche gelten, dem man Gehorsam schulde, wenn nur Papst und Cardinäle das Gesetz Christi befolgten (S. 257, 258, 284). Zwingli hingegen hat seinen Begriff von der Kirche mit der hergebrachten katholischen Ansicht gar nicht ausdrücklich auseinandergesetzt. Wenn nun in der Distinction zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche ein werthvolles Resultat der reformatorischen Gedankenbildung gefunden werden muß, so werden die dahin gehenden Aufstellungen und Erörterungen Luthers und Melanchthons um so wichtiger sein, als sie durch bestimmte polemische Gesichtspunkte gegen die römisch-katholische Ansicht von der Kirche geleitet sind. Nur unter Vergleichung der entgegengesetzten Meinung kann man Luthers wiederholt ausgesprochenen Satz verstehen, daß die Kirche, als die Gemeinschaft der im Glauben Geheiligten, Gegenstand des Glaubens, daß sie deßhalb aber nach Hebr. 11, 1 unsichtbar sei[1]). Wer wie Herr Münchmeyer (von S. 25 an), ohne die gegensätzliche Beziehung dieses Urtheils sich zu vergegenwärtigen, sein Referat über Luthers Lehre mit dem Satze eröffnet: „Die Kirche κατ᾽ ἐξοχὴν ist bei Luther fast immer die sogenannte unsichtbare Kirche, die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen,“ kann nicht umhin, ein falsches Bild von Luthers Ansichten zu entwerfen. Denn was hilft es, wenn derselbe weiterhin (S. 34) Luthers Beläge für den Satz beibringt: „Die wahre Kirche, wiewohl unsichtbar, hat aber ihre gewissen Kennzeichen, daraus ihr Vor-

---

[1]) Vom Papstthum in Rom wider Aug. Alveld (1520); L. W. (Walch) XVIII, 1222. Antwort auf das Buch Bock Emsers (1521); XVIII, 1654. Ausführliche Erklärung des Galaterbriefs (1535); VIII, 2745. Auslegung des 45. Psalms (1537); V, 540.

handensein sicher mag geschlossen werden!" Entweder ist hiemit Luther eines Widerspruchs geziehen, oder der Lutheraner versteht sich sehr wenig auf die Kunst, dogmatische Ansichten zu analysiren und aus ihrem Principe zu reproduciren.

Der Gesichtspunkt, nach welchem Luther die Kirche, wie sie Gegenstand des Glaubens und demnach der theologischen Erkenntniß ist, in bestimmten Merkmalen als erkennbar, also als erscheinend oder (welchen Ausdruck er zwar nicht direkt braucht) sichtbar, und doch wieder als unsichtbar setzt, ist aus seiner frühesten zusammenhängenden Behandlung der Lehre in der Schrift vom Papstthum gegen Aug. Alveld vollkommen ersichtlich. Dieser Gegner Luthers hatte außer anderen Gründen für die Nothwendigkeit des Papstthums behauptet, daß jede Gemeinde auf Erden ein leibliches Haupt haben müsse. Indem er also die christliche Gemeinde jeder anderen weltlichen gleichgestellt wissen will, findet es Luther nicht wenig lächerlich, „daß man die Vernunft von zeitlicher Dinge Brauch geschöpfet will anziehen und dem göttlichen Gesetz gleich machen; denn was weltliche Ordnung und Vernunft weiset, ist gar weit unter dem göttlichen Gesetz." Dieser, wir wollen zunächst sagen, ungläubigen Beurtheilung gegenüber dringt Luther auf einen gläubigen Begriff von der Kirche. Sie ist in diesem Sinne „die Gemeinde oder Versammlung aller deren, die im rechten Glauben, Liebe und Hoffnung leben, also daß der Christenheit Wesen, Leben und Natur sei nicht eine leibliche Versammlung, sondern eine Versammlung der Herzen in Einem Glauben. Also ob sie schon sind leiblich getheilet tausend Meilen, heißen sie doch eine Versammlung im Geist, dieweil ein jeglicher prediget, glaubet, hoffet, liebet und lebet wie der andere. Das heißet nun eigentlich eine geistliche Einigkeit, — welche allein genug ist zu machen eine Christenheit, ohne welche keine Einigkeit, es sei der Stätte, Zeit, Person, Werk oder was es sein mag, eine Christenheit machet" (XVIII, 1208). „Klar ist, daß die heilige Kirche nicht an Rom gebunden, sondern so weit die Welt ist, in einem Glauben versammelt ist, geistlich und nicht leiblich. Denn was man glaubet, das ist nicht leiblich noch sichtiglich. Die äußerliche römische Kirche sehen wir Alle; darum mag sie nicht sein die rechte Kirche, die geglaubet wird, welche ist eine Gemeine und Sammlung der Heiligen im Glauben; aber niemand siehet, wer heilig oder gläubig sei. Die Zeichen, dabei man äußerlich merken kann, wo dieselbe Kirche in der Welt ist, sind die Taufe, Sacrament und das Evangelium, und nicht Rom, dieser oder der Ort. Denn wo die Taufe und das Evangelium ist, da soll Niemand zweifeln, es seien Heilige da. Rom aber oder päpstliche Gewalt ist nicht ein Zeichen der Christenheit;

denn dieselbe Gewalt macht keinen Christen, wie die Taufe und das Evangelium thut; darum gehöret sie auch nicht zu der rechten Christenheit und ist eine menschliche Ordnung" (a. a. O. S. 1221. 1222). Außer dieser ursprünglichen und ausschließlich schriftmäßigen Auffassung der Kirche als Gemeinde der Heiligen erkennt Luther an, daß allerdings der Brauch überhand genommen habe, auch das System der durch besondere Cultusverrichtungen und Jurisdiction ausgezeichneten hierarchischen Personen Kirche zu nennen, jedoch „nicht zu kleiner Verführung und Irrthum vieler Seelen", und ohne daß ein Buchstabe in der Schrift bezeuge, daß sie von Gott geordnet sei. Diese zwei Kirchen will er nun mit unterschiedlichen Namen nennen. „Die erste, die natürlich, gründlich, wesentlich und wahrhaftig ist, wollen wir heißen eine geistliche, innerliche Christenheit. Die andere, die gemacht und äußerlich ist, wollen wir heißen eine leibliche, äußerliche Christenheit, nicht daß wir sie von einander scheiden wollen, sondern zugleich, als wenn ich von einem Menschen rede und ihn nach der Seele einen geistlichen, nach dem Leibe einen leiblichen Menschen nenne" (a. a. O. S. 1215).

In diesen Sätzen sind alle diejenigen Beziehungen ausgesprochen, auf die es ankommt. Man würde aber Luthers Meinung sehr falsch verstehen, wenn man seinen Unterschied von innerlicher und äußerlicher Christenheit in den Unterschied zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche umzusetzen sich erlaubte und Luthers Ansicht auf die von Zwingli reduciren wollte. Denn nicht bloß der „äußerlichen Christenheit" kommt das Prädicat der Sichtbarkeit zu, sondern auch der von Luther so genannten geistlichen und innerlichen. Diese Gemeinde der Heiligen, das Object des Glaubens und der theologischen Erkenntniß, hat an ihren Kennzeichen eine wesentliche und nothwendige Erscheinung. Denn das Evangelium und die Sacramente, an welchen man das Dasein der im theologisch-dogmatischen Sinne allein so zu nennenden Kirche wahrnimmt, sind die geordneten Organe der heiligenden Wirksamkeit Gottes auf die Menschen und die Mittel des Verkehres unter den geheiligten Personen selbst. Sie verbinden nicht nur den einzelnen Gläubigen mit Christus und Gott, sondern auch, „dieweil ein jeglicher prediget wie der andere", die Gläubigen unter einander; und daher begründen diese Factoren die Gemeinschaft der Gläubigen ebenso, wie sie dieselbe zur Erscheinung bringen. Also nach Maßgabe dieser Merkmale der Kirche, die wir im Unterschiede von anderen als die dogmatischen zu bezeichnen haben, ist die Kirche, wie sie Gegenstand des Glaubens und der im engsten Sinne theologischen Erkenntniß ist, an sich sichtbar, nämlich für den Glauben und die im Glauben wurzelnde Erkenntniß. Die Kirche im

theologisch-dogmatischen Sinne ist also nicht an sich unsichtbar, und wenn Luther dies behauptete, so würde er einen Widerspruch begehen. Aber er spricht die Unsichtbarkeit der von ihm theologisch gedachten Kirche auch nur in zwei besonderen Beziehungen aus.

Zunächst, wenn Luther seinem Gegner entgegensetzt, daß die Kirche als Gegenstand des Glaubens nicht eine leibliche, also im gewöhnlichsten Sinne sichtbare Versammlung sei, so schließt er damit den Gedanken Alveldts aus, daß die Kirche nach den wesentlichen Merkmalen weltlicher Gemeinschaften zu beurtheilen, daß ihr Bestand und Wesen für den gewöhnlichen ungläubigen Verstand erkennbar sei. Die politische Entwickelung der Kirche bis auf die Reformation hin, welche das religiöse Leben immer strenger an die Kirchenordnung gebunden hatte, welche die christlichsten Bewegungen nicht gelten ließ, wenn sie sich nicht dem Bestande der ceremoniellen und hierarchischen Gesetzgebung unterordneten, hatte nur einen politisch-juristischen Begriff von der Kirche hervorgebracht. Demgemäß wurde von den Gegnern Luthers die Auctorität des Papstes als das wesentliche Merkmal der Kirche, und die Unterwerfung unter jene als die Bedingung der Zugehörigkeit zur Kirche aufgestellt. Jenes Merkmal aber und die übrigen damit zusammenhängenden Merkmale der politischen Ordnung der Kirche sind nun der Art, daß es gar keiner religiösen Bestimmtheit, gar keines Glaubens bedarf, um die Kirche in ihnen wahrzunehmen. Ferner der politische Gehorsam gegen die Hierarchie und die daran geknüpfte volle Mitgliedschaft der Kirche kann ohne alle Sinnesänderung und religiöse Gesinnung stattfinden. Wenn also Luther diesem politisch-juristischen Maßstabe gegenüber geltend machte, daß die Kirche Gegenstand des Glaubens und deßhalb nicht sichtbar sei, so ergiebt sich, daß er die Unsichtbarkeit der Kirche nicht an sich und absolut, sondern relativ und nur im Vergleich mit einem unangemessenen Standpunkt behauptete, daß er also damit keine dogmatische, sondern eine apologetische und polemische Aussage that. Für den Glauben und im theologisch-dogmatischen Sinne ist die Gemeinschaft der Heiligen an sich erscheinend durch Evangelium und Sacramente. Dagegen, wenn man, wie nach der römisch-katholischen Ansicht, die Kirche nur nach politisch-juristischen Merkmalen messen will, so bleibt das wahre Wesen der Kirche und der Werth ihrer wirklichen Merkmale verborgen. Denn, wie Luther sagt, weltliche Vernunft ist gar weit unter dem göttlichen Gesetze, oder, wie wir es formuliren müssen, politisch-juristische Begriffe sind für einen Gegenstand des Glaubens unzureichend, und zu dessen wissenschaftlicher Gestaltung sind nur theologische Begriffe anwendbar.

Außerdem tritt in der Schrift Luthers, die uns beschäftigt, noch ein

Gesichtspunkt auf, unter welchem die Gemeinde der Heiligen, trotz ihrer nothwendigen Erscheinung für den Glauben, als unsichtbar bezeichnet wird. „Niemand siehet, wer heilig oder gläubig sei" (a. a. O. S. 1222). Dieser Ausspruch hat zunächst ebenfalls sein Maaß an der Abstraction von der gemeinen empirischen Ansicht von der Kirche, die man durch die Bildung der gläubigen Vorstellung und des dogmatischen Begriffs von derselben hinter sich läßt. In der Gemeinschaft, welche nach Maaßgabe ihrer socialen und politischen Merkmale, nach Geltung des Bekenntnisses, nach Herrschaft einer bestimmten Cultussitte, in Hinsicht einer gesetzmäßigen Verfassung der Wahrnehmung eines Jeden sich als die Kirche darstellt, unterscheidet das sittliche Urtheil leicht Solche, welche mit der religiösen Gesinnung Ernst zu machen, und Solche, welche entweder ganz gleichgültig gegen dieselbe zu sein oder sie zu erheucheln scheinen. Die gläubige Vorstellung und die dogmatische Erkenntniß von der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen müssen aber von solchen Personen abstrahiren, welche, wenn auch dem politischen Verbande der Kirche angehörig, doch als offene oder versteckte Ungläubige anzusehen sind. „Viele sind unter den Christen in der leiblichen Versammlung und Einigkeit, die doch mit Sünden sich aus der innerlichen geistlichen Einigkeit ausschließen" (a. a. O. S. 1210). An dieser zur Vollziehung des Begriffs von der Gemeinde der Heiligen nothwendigen Abstraktion ist zu erkennen, daß der Umfang des dogmatischen und des politisch-juristischen Begriffs von der Kirche sich eben so wenig decken, wie ihre Merkmale. Aber dies ist nicht so zu verstehen, daß der **dogmatische** Gedanke zwei dem Umfange und den Merkmalen nach verschiedene Kirchen setzt, wie es von Zwingli geschehen ist. Denn der politische Begriff von der Kirche ist eben kein dogmatisch-theologischer. Nun ist es aber ferner nicht möglich, mit Beziehung auf die einzelnen, dem politischen Verbande der Kirche angehörigen Personen zu entscheiden, wer in den Umfang der Gemeinde der Heiligen einzurechnen ist, und danach ist auch das Streben unberechtigt, in donatistischer Weise den politischen Verband der Kirche in der Wirklichkeit auf den Bestand der dogmatisch gedachten Gemeinde der Heiligen zu reduciren. Denn wenn der Einzelne nach einem empirisch-gesetzlichen Maaße auf seine Heiligkeit angesehen werden sollte, so würde das Vorhandensein einer Gemeinde der Heiligen überhaupt in Frage zu stellen sein. Nur für den Glauben und nach Maaßgabe der Bedeckung der an den Gläubigen haftenden Unvollkommenheit durch die Gerechtigkeit Christi ist eine Gemeinde der Heiligen in den bestimmten Merkmalen vorhanden; für einen so **übergläubigen** oder **falschgläubigen** donatistischen Maaßstab aber ist sie unerkennbar oder gar nicht vorhanden. „Ich glaube eine heilige

christliche Kirche ist nichts Anderes, als sagten wir: Wir glauben, daß in der Kirche gar keine Sünde noch Tod sei. Denn die, so an Christum glauben, sind nicht Sünder noch des Todes schuldig, sondern sind schlechts heilig, gerecht, Herren über die Sünde und Tod, die da in Ewigkeit werden leben. Aber solches siehet und erkennet allein der Glaube. Wo du aber deine Vernunft allhier Raths fragen und nach deinen Augen richten willst, wirst du gar viel anders reden. Denn du siehest auch an den Gottseligen noch viel und mancherlei, das dich ärgert, nämlich, daß sie bisweilen fallen, sündigen, schwach werden im Glauben, zornig, und mit anderen bösen Lüsten beladen sind. Darum, höre ich wohl, ist die Kirche nicht heilig? Nicht also, das folget nicht daraus. Wo ich meine eigene oder meines Nächsten Person anschauen will, so ist's wohl wahr, daß sie nimmermehr wird heilig sein; wo ich aber Christum ansehe, welcher die Kirche mit seinem theuern Blut Gott dem Vater versöhnet und sie von Sünden gereinigt hat, so ist sie allerdings ganz und gar heilig" (Ausführliche Erklärung des Galaterbriefes, VIII, 2185). Der logische Fehler des hierin zurückgewiesenen Maaßstabes liegt aber darin, daß das Ganze als Summe der Glieder, die Heiligkeit der Kirche nur als Resultat einer vorgeblichen Heiligkeit der einzelnen Kirchengenossen gedacht werden soll. Aber wie in der Wirklichkeit das Ganze immer Grund des Einzelnen ist, so genügt Luther dem Gedanken der Heiligkeit der Kirche und der an sie gebundenen Heiligkeit ihrer Glieder, indem er in den wesentlichen Merkmalen der Kirche den Grund ihrer Heiligkeit und damit der Heiligkeit ihrer Genossen nachweist. Wenn also das Prädicat der Unsichtbarkeit mit der Qualität der Kirche als Gegenstand des Glaubens im Gegensatz gegen die donatistische Tendenz verbunden ist, so erscheint dasselbe auch in dieser Beziehung nur als apologetische Aussage über die dem dogmatischen Begriffe nach an sich sichtbare Kirche [1]).

Der dogmatische Begriff Luthers von der Kirche als der in Evangelium und Sacramenten für den Glauben erkennbaren Gemeinde der Heiligen schließt also sowohl die katholische Ansicht aus, welche den Be-

[1]) Noch in einer Beziehung sprechen Luther und Melanchthon von der Verborgenheit und relativen Unsichtbarkeit der Kirche, nämlich sofern sie nicht in äußerer Herrlichkeit auftritt, sondern mit Verachtung, Schmach und Leiden bedeckt ist (vgl. die Beläge bei Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus, 3. Th. S. 295). Diese Betrachtung, welche dem katholischen Postulate der äußern felicitas der Kirche entgegengesetzt ist, ist also auch nur apologetischer Natur, sie greift aber nicht wesentlich in den Verlauf des theologischen Begriffs von der Kirche ein, weil auch die katholische Ansicht, der sie widerspricht, nicht von hervorragender theologischer Wichtigkeit ist.

griff von der Kirche nach den politischen Merkmalen derselben bestimmt, als auch die donatistische Ansicht, welche die Heiligkeit der Kirche als Resultat der empirisch-gesetzlichen Sündlosigkeit der Einzelnen fassen will. Um den von Luther aufgestellten Begriff von der Kirche zu vollziehen, muß man von den zum politischen Verbande der Kirche ebenfalls gehörigen falschen Christen und von der den wirklichen Gläubigen noch anhaftenden Sündhaftigkeit abstrahiren, aber zugleich sich dessen enthalten, den Begriff von der Gesammtheit auf eine empirische Beurtheilung der Einzelnen zu begründen. Diese doppelte Antithese des evangelischen Begriffs von der Kirche bedingt gleichmäßig das apologetisch-polemische Prädicat der Unsichtbarkeit derselben. Aber Luther setzt seinen Begriff von der Kirche doch noch in ein positives Verhältniß zu den Merkmalen, unter welchen sie von katholischer Seite aufgefaßt wird, und dies geschieht so, daß dadurch der Widerspruch gegen die donatistische Tendenz erweitert und verschärft wird. Wir haben aus der Schrift vom Papstthum gegen Alveld die Aeußerung angeführt (XVIII, 1215), daß die geistliche, innerliche Christenheit, d. h. die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen nach ihren dogmatischen Merkmalen, und die leibliche, äußerliche Christenheit, d. h. die Kirche als politische Gemeinschaft, nicht von einander geschieden werden sollen, sondern daß sie sich wie Seele und Leib zu einander verhalten. Es ist für die Bedeutung dieses Gedankens gleichgültig, daß Luther im Jahre 1520 noch die politischen Formen des Katholicismus für die „äußerliche Christenheit“ gelten ließ, da die von ihm festgehaltene Nothwendigkeit des geistlichen Amtes im richtigen Sinne nichts Anderes ist, als die Anerkennung politischer Formen für die christliche Kirche. Obgleich natürlich die Kirche, sofern sie in politischen Formen existirt, nicht Gegenstand des Glaubens ist, so ist die Anerkennung der Nothwendigkeit politischer Formen der Kirche durch Luther und die Reformatoren überhaupt als ein sittliches Bedürfniß und als ein unumgängliches Mittel für den Bestand der Gemeinde der Heiligen zu verstehen. Wir werden noch darauf zurückkommen, wie weit die Theorie der Reformatoren in dieser Hinsicht entwickelt worden ist. Aber vor der Hand ist darauf hinzuweisen, wie sehr das Interesse Luthers an der Festhaltung und Neubildung politischer Merkmale für den Bestand der Kirche dazu gedient hat, seine Reformation und seinen Begriff von der Kirche gegen die donatistischen Tendenzen der Wiedertäufer zu sichern. In jenem ethisch-politischen Sinne meint er die Kirche, indem er in den „Anmerkungen über den Evangelisten Matthäus“ (1538) sich so ausspricht: „Wenn wir kein Unkraut leiden wollten, so würde auch keine Kirche sein. Denn weil die Kirche ohne Unkraut nicht sein kann, so würde, wenn

man das Unkraut ausraufen wollte, es eben so viel sein, als wenn man die Kirche ausrotten wollte. — Und die Schwärmer, die kein Unkraut unter sich haben wollen, richten so viel damit aus, daß kein Weizen bei ihnen ist; das ist, indem sie pur lauterer Weizen und eine reine Kirche sein wollen, so machen sie mit ihrer allzu großen Heiligkeit, daß sie gar keine Kirche, sondern eine pur lautere Secte des Teufels sind. Denn die Hoffärtigen und die von eitler Einbildung der Heiligkeit aufgeblasen sind, sind nichts weniger als die Kirche, als die von sich bekennet, daß sie eine Sünderin sei, und die das untergemischte Unkraut, das ist die Ketzer, Sünder, Gottlosen, duldet" (VII, 304). Luther bekennt sich zu dem, was er hier als Kirche bezeichnet, keineswegs im katholischen Sinne, da die Kirche, sofern sie das Unkraut umfaßt, nicht Gegenstand des Glaubens für ihn ist; allein er erklärt doch in Uebereinstimmung mit den von jeher geltenden kirchlichen Grundsätzen die Kirche als politische Gemeinschaft für einen Gegenstand praktischen Interesses und sittlicher Verpflichtung. Durch diesen sittlichen Gesichtspunkt vollendet er seine Antithese gegen die donatistisch gesinnten Wiedertäufer. Mit diesen hat er ja den Grundsatz gemein, daß die Kirche, wie sie Gegenstand des Glaubens ist, als Gemeinschaft nur von Heiligen, und nicht von Heiligen und Unheiligen zu denken sei. Aber sie waren im Widerspruch darüber, unter welchen Bedingungen die Gemeinschaft der Heiligen wirklich existire. Luther begründet dieselbe principiell, indem er als genügende Merkmale die in göttlicher Kraft wirkenden Factoren Wort Gottes und Sacramente aufstellt; die Wiedertäufer dagegen knüpften die Heiligkeit der Kirche an die empirische Constatirung der einzelnen Heiligen, deren Summe die Kirche sein soll. Indem nun Luther hiegegen einwandte, daß die Gemeinschaft der Heiligen als Gegenstand des Glaubens nicht empirisch nachgewiesen werden dürfe, also für ein donatistisch bewaffnetes Auge unsichtbar sei, hielt er sich auf der Linie der Vertheidigung seines Begriffs. In der angeführten Erklärung aber begiebt er sich zum Angriff und zur positiven Widerlegung der entgegengesetzten Tendenz. Diese Widerlegung aber stützt sich auf die *sittliche* Nothwendigkeit der politischen Gemeinschaft der Kirche in ihrem Unterschiede von dem durch die dogmatischen Merkmale derselben umschriebenen Begriff. Er weist von hier aus nach, daß nur durch die Erhaltung der Kirche als politischer Gemeinschaft dieselbe auch als Gegenstand des Glaubens festgehalten werden könne, während hingegen das Bestreben der Wiedertäufer, die Gemeinschaft der Heiligen durch Aufhebung der politischen Bedingungen der Kirche unmittelbar empirisch zu verwirklichen, die Wirklichkeit der Kirche auch in ihrem höchsten dogmatischen Sinne vernichte.

Dieselbe Tendenz, in welcher Luther die Kirche als Gegenstand des Glaubens der katholischen Definition derselben nach politischen Merkmalen entgegensetzte, leitet auch die Darstellungen des Gegenstandes durch Melanchthon in der Apologie der augsburgischen Confession (Libri symb. eccl. evang. ed. Hase, p. 144—151) und in der zweiten Ausarbeitung der Loci theologici, von 1535—1543 (Corp. Reformatorum, XXI. p. 505 seqq.). Indem Melanchthon den richtigen Begriff von der Kirche aufzustellen unternimmt, muthet er uns zu, gerade wie Luther, die wesentliche Gleichstellung der Kirche mit politischen Gemeinschaften aufzugeben. Ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi (Apol. p. 144). Für die in diesem Satze gegebene positive Definition von Kirche stützt sich Melanchthon wie Luther auf die Aussage des Symbolums, daß die Eine allgemeine Kirche die Gemeinschaft der Heiligen sei. In dieser Qualität ist die Kirche nicht ein erträumtes Ideal, wie die Republik Platons, sondern existirt wirklich, und zwar durch die göttliche Kraft der Factoren, Evangelium und Sacramente, an denen ihr Dasein zugleich äußerlich erkennbar ist. Ihr Bestand ist nicht an bestimmte Orte, an ein bestimmtes Volk und übereinstimmende äußere Ceremonien gebunden, sondern sie ist allgemein, sofern sie die durch die ganze Welt zerstreuten, aber durch das gleiche Verhältniß zu Christus verbundenen Gläubigen und Heiligen umfaßt. Die Kirche in diesem Sinne irrt nicht, sondern ist Säule der Wahrheit, weil sie nach innerer Nothwendigkeit das Verhältniß zu Christus, dem Grunde des Heiles, festhält. Wenn hingegen die Kirche principiell nach politischen Merkmalen aufgefaßt werden sollte, so könnte sie nicht als Gemeinschaft der Heiligen gedacht werden, denn unter diesem Gesichtspunkt umfaßt die Kirche außer den Heiligen auch die Bösen und die Heuchler, wie die Gemeinde des alten Bundes. Aber diese ist nicht das Muster der Kirche Christi, sondern nur ihr schattenhaftes Vorbild. Die Bösen sind nicht als Glieder der Kirche zu denken, wenn dieselbe principaliter, d. h. dogmatisch als Gegenstand des Glaubens definirt werden soll, sondern sie sind Glieder des Teufels. Als solche haben sie zu den eigentlich constitutiven Merkmalen der Kirche nur ein äußerliches Verhältniß. Da aber die Kirche im eigentlichen Sinne, ecclesia proprie dicta (Apol. p. 150. Corp. Ref. XXI. p. 506), keine Gemeinschaft äußerlicher Verhältnisse, d. h. keine Rechtsgemeinschaft ist, so können sie in den dogmatischen Gedanken von der Kirche nicht ein-

geschlossen werden. Sofern sie nach dem gewöhnlichen Gebrauch zur Kirche gerechnet werden, ist diese nur large dicta (Apol. p. 146), aber als solche nicht als Gegenstand des Glaubens und der theologisch-dogmatischen Erkenntniß bestimmt.

Auf diesem Punkt nun ist Melanchthon einigermaßen ins Schwanken gerathen, weil er schon in der Apologie nicht den vollkommenen Ausdruck des Unterschieds der dogmatischen und der politischen Merkmale, der dogmatischen und der politischen Auffassung der Kirche aufgestellt hatte. Aber das innere Maaß des Gedankens ist in der Apologie richtig und für unser Verständniß klar. Indem er sagt, daß die Kirche nicht allein Gemeinschaft äußerlicher, d. h. rechtlicher Verhältnisse sei, giebt er zu, daß sie außer ihrem Charakter als Gemeinschaft des Glaubens auch als Rechtsgemeinschaft existire und anzuerkennen sei. Er hat freilich die Nothwendigkeit dieser Qualität der Kirche nicht aus ihrer eigentlichen Natur abgeleitet, aber dem donatistischen Streben der Wiedertäufer gegenüber behauptet er wie Luther die sittliche Nothwendigkeit der durch den Unterschied des geistlichen Amts bezeichneten politischen Existenz der Kirche (Corp. Ref. XXI. p. 509). Indem er nun in der Apologie die unter den dogmatischen Merkmalen aufgefaßte Kirche der Auffassung derselben unter den politischen Merkmalen als ecclesia proprie dicta — large dicta entgegensetzte, wahrte er den Gedanken der wirklichen Einheit im Vergleich mit der doppelten Art ihrer Betrachtung und den verschiedenen Sphären ihrer Merkmale. In den Loci von 1535 hingegen drückt er den eben bezeichneten relativen Gegensatz in dem objectiven Unterschied von duo corpora ecclesiae aus, so daß er die Rechtsgemeinschaft, zu der auch die Heuchler gehören, als ecclesia hypocritica, die Glaubensgemeinschaft als ecclesia vera bezeichnet (a. a. O. S. 507). Der Ausdruck erinnert an Luthers Unterscheidung der innerlichen und der äußerlichen Christenheit, ist aber zuverlässig nur Beweis eines gewissen Ungeschickes in der Terminologie, nicht aber einer eigentlich verkehrten Gedankenbildung.

Melanchthon stimmt also nach den besprochenen Documenten in den wesentlichen positiven Punkten der Lehre von der Kirche mit Luther überein. Beiden gilt die Kirche, sofern sie Gegenstand des Glaubens ist, als die Gemeinschaft der Heiligen, welche durch die göttliche Kraft des Evangeliums und der Sacramente fortdauernd hervorgebracht und zugleich an diesen Factoren als sichtbaren Merkmalen durch den Glauben erkannt wird. Die Kirche hat aber auch politische Merkmale, namentlich an der Ordnung des Gegensatzes von ministri und Gemeinde, und hierin eine dem Staate vergleichbare Existenz als Rechtsgemeinschaft; und nach Maaßgabe der Geltung von Evangelium und Sacramenten als Rechtsbasis

nehmen an der Kirche auch Teufelskinder Antheil. Sofern aber die Kirche in der letztern Qualität aufzufassen ist, hat sie zwar sittliche Nothwendigkeit für den Gläubigen, ist aber nicht Gegenstand des Glaubens und deßhalb auch nicht der theologisch-dogmatischen Erkenntniß. In der Darstellung der Sache durch die beiden Reformatoren begegnet uns aber ein Unterschied formeller Art. Luther prädicirt von der ecclesia proprie dicta direct die Unsichtbarkeit, Melanchthon indirect nur die Sichtbarkeit. Das bedeutet aber keinen Widerspruch zwischen beiden, sondern nur dies, daß Luther den evangelisch-theologischen Begriff von der Kirche als Apologet und Polemiker, Melanchthon denselben trotz des polemischen Anlasses nur als Dogmatiker darstellt. Im dogmatischen Gedanken, der nothwendig aus der gläubigen Anschauung zu entwickeln ist, kann nur die Sichtbarkeit der durch Evangelium und Sacramente begründeten Gemeinde der Heiligen aufgefaßt werden. Dagegen in der doppelten Apologie Luthers für den richtigen theologischen Begriff von der Kirche gegen den ungläubigen und gegen den falschgläubigen Standpunkt mußte die Unsichtbarkeit oder Unerkennbarkeit der an sich sichtbaren Gemeinschaft der Heiligen behauptet werden.

Eine ganz verschiedene Darstellung des Begriffs von der Kirche begegnet uns nun aber in der letzten Gestalt der Loci Melanchthons von 1543 (Corp. Ref. XXI. p. 825 seqq. cf. Enarratio epistolae Pauli ad Rom. 1556. Corp. Ref. XV. p. 975). Hier ist zu den Merkmalen der Kirche außer dem Evangelium und den Sacramenten auch das ministerium evangelii gerechnet. Hier ist die Grunddefinition der Kirche als communio sanctorum verlassen und der Bestand der Kirche bezeichnet als Gemeinschaft der vocati, welche sich zu dem unverfälschten Evangelium bekennen (amplectentes evangelium Christi sine corruptelis), unter denen aber viele nicht Wiedergeborene oder nicht Heilige sind, welche jedoch in der reinen Lehre mit den Erwählten übereinstimmen. Es wird auf das schärfste betont, daß die Kirche in diesem Sinne sichtbar sei, und der katholische Einwand wird abgelehnt, daß die Kirche, weil sie nicht an die bischöfliche Succession gebunden sei, dadurch unsichtbar und unfindbar werde. Es wird vielmehr Allen zur Pflicht gemacht, sich der durch jene Merkmale bezeichneten wahren, d. h. der evangelischen Kirche anzuschließen, in welcher freilich mancher Mangel an Sitte und Zucht wahrzunehmen sei, in welcher aber articuli fidei recte docentur et non defenduntur idola. Wie soll nun diese Darstellung mit der Lehre der Apologie gereimt werden? Kann der directe Widerspruch übersehen werden, daß nach den früheren Bestimmungen in den Gedanken von der Kirche nur die Heiligen eingeschlossen werden sollen, und jetzt auch multi non renati,

sed de vera doctrina consentientes — habentes delicta contra conscientiam? Fallen diese nicht unter den Begriff der hypocritae, welche die Apologie aus der ecclesia proprie dicta ausschließt? Ist nicht ferner die Gleichstellung des ministerium verbi, das wir auch im richtigen evangelischen Sinne bisher als ein politisches Merkmal der Kirche betrachten mußten, mit Evangelium und Sacramenten, ein Schritt zu der katholischen Vermischung der politischen und dogmatischen Merkmale der Kirche, gegen welche die Apologie sich richtet? In dieser Beziehung war freilich Luther gewissermaßen vorangegangen. In der Schrift „von Conciliis und Kirchen" (1539) zählt er sieben Merkmale der Kirche auf (Walch XVI, 2785 ff.). Es sind das Wort Gottes, die Taufe, das richtig verwaltete Abendmahl, der Gebrauch der Schlüssel, die Berufung der Kirchendiener, das Gebet, das Erdulden des Kreuzes. Aber Luther hebt doch das Wort Gottes, welches seinem Begriffe nach auch die Sacramente und die Absolution umfaßt, so sehr als das Hauptstück und Hauptheiligthum hervor, daß er sich von den ursprünglichen Grundsätzen durchaus nicht entfernt. Melanchthon hingegen, indem er den Abstand des Werthes des kirchlichen Amtes von dem Worte Gottes und den Sacramenten nicht hervorhebt, scheint in einem bedenklichen Rückschritte zum katholischen Standpunkte hin begriffen zu sein. Herr Münchmeyer nennt dies eine Umbiegung des Kirchenbegriffs nach der Seite des Realismus hin (S. 55) und verräth dadurch nicht gerade viel Geschick, Melanchthons spätere Ansicht im Verhältniß zu der ursprünglichen richtig zu beurtheilen. Denn allerdings ist Luthers und Melanchthons ursprüngliche Lehre von der Kirche, Gott sei Dank, idealistisch, aber eben so realistisch, denn der Glaube, auf dessen Anschauung allein dogmatische Wahrheiten zurückzuführen sind, erkennt an der Verkündigung des göttlichen Gnadenwortes und der Verwaltung der Sacramente das nicht erträumte, sondern wirkliche Bestehen von Gemeinschaft der Heiligen. Um den falschen Spiritualismus auszuschließen, bedarf es keines andern dogmatischen Begriffs von der Kirche, als jenes bezeichneten. Ferner haben Luther und Melanchthon von Anfang an die Nothwendigkeit des kirchlichen Amtes ausgesprochen, und wenn dies realistisch ist, so brauchte Melanchthon nicht erst später in den Realismus einzulenken. Wenn aber Melanchthon dies politische Merkmal der Kirche den einzig berechtigten dogmatischen Merkmalen gleichgestellt hat, so muß er die Kirche unter einen andern Gesichtspunkt gestellt haben, als den dogmatischen.

Und so ist es auch. Der die früheren Darstellungen leitende Gedanke, daß die Kirche Gegenstand des Glaubens sei und als solcher definirt werden müsse, ist in den Loci von 1543 weggefallen, und anstatt

dessen wird die Kirche als Gegenstand empirisch-praktischen, d. h. sittlichen Verhaltens dargestellt, indem die errones, qui vagantur et ad nullam se ecclesiam adiungunt, aufgefordert werden, sich der am richtigsten constituirten, der evangelischen Particularkirche anzuschließen. Hierin erscheint ein Umschwung des Interesses bei der Darstellung der Lehre von der Kirche, aber wenn wir die Beziehungen dieser spätern von denen der frühern Lehre zu unterscheiden gelernt haben, so verschwindet für uns der Schein des Widerspruchs zwischen den Aussprüchen Melanchthons. Aber Melanchthon selbst wird sich dieses Verhältnisses seiner verschiedenen Deductionen des Begriffs der Kirche kaum bewußt gewesen sein. Wir wollen aber die Gründe dieser wahrscheinlichen Thatsache erst später nachzuweisen unternehmen. Vor der Hand ist nur festzuhalten, daß der dogmatische Begriff Melonchthons von der Kirche nur nach den früheren Darstellungen zu beurtheilen ist.

Und nach Maaßgabe derselben erscheint es gar nicht so auffallend, daß Melanchthon in der letzten Gestalt der Loci mit der Betonung der Sichtbarkeit der Kirche einen sehr starken Protest gegen den Gedanken der unsichtbaren Kirche erhebt. Nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam hominum in hac vita tamen viventium, sed oculi et mens coetum vocatorum, i. e. profitentium evangelium dei intueantur (Corp. Ref. XXI. p. 825). Mit diesen Worten, in welchen Melanchthon übrigens keiner seiner früheren dogmatischen Aufstellungen widerspricht, ist der apologetisch-polemische Gebrauch des Ausdrucks bei Luther unmöglich gemeint, sondern eine dogmatische Ansicht, der die Kirche als ein Verein ohne Merkmale, ohne Mittel des Verkehrs ihrer Glieder unter einander und ohne Mittel der Fortpflanzung gilt. Eine solche Ansicht setzt wohl Melanchthon bei jenen Vaganten voraus, die, unter den religiösen Kämpfen jener Zeit, an allen positiven Kirchengestalten irre geworden und gegen alle gleichgültig, ihr persönliches Christenthum doch zu einem Gedanken von der Kirche in Beziehung setzen mußten. Es ist höchst wahrscheinlich, daß Melanchthon hiemit Sebastian Frank und Caspar Schwenkfeld im Sinne hat. Denn ein von ihm verfaßtes und von Anderen unterzeichnetes Warnungsschreiben gegen beide Männer vom Jahre 1540 (Corp. Ref. III. p. 983) rechtfertigt die Nothwendigkeit des evangelischen Predigtamtes und des Anschlusses an die evangelische Kirche, als Christi einzige Braut, in ähnlichen Wendungen, wie sie in den Loci von 1543 und der Enarratio zum Römerbrief von 1556 vorkommen. Allein wir können nicht umhin zu vermuthen, daß jener Ausfall auf den Begriff der unsichtbaren Kirche auch Zwingli gilt. Denn nur bei Zwingli finden wir die unumwundene Auffassung jener ecclesia invisibilis et

muta, der aller erkennbaren Merkmale entbehrenden Gesammtheit der Erwählten. Ueberdies polemisirt Melanchthon im Zusammenhang mit jenem Urtheil dagegen, daß Männer wie Aristides, Sokrates, Plato und Aehnliche Glieder der Kirche gewesen sein sollen, es ist aber hiemit auch nur auf Zwingli abgesehen (Expositio christ. fidei ap. Niemeyer, Collect. Conf. p. 61). Wir müssen dieser Verurtheilung des dogmatischen Gedankens der ecclesia invisibilis durch Melanchthon, welche mit seinem und Luthers Begriff von den wesentlichen Merkmalen der Kirche in vollem Einklang steht, ein sehr bedeutendes Gewicht zur Orientirung über die uns beschäftigende Lehre beilegen. Vorläufig wollen wir nur die Folgerung daraus ziehen, daß ein Lutheraner den Sinn der Symbole seiner Kirche und deren ursprüngliche Lehrtradition völlig verkennt, wenn er sich ein „Dogma" von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche vorspiegelt; denn diese Auffassung kann sich vielmehr nur an Zwingli und, wie wir sehen werden, an Calvin anlehnen.

Denn in verschiedener Weise haben Zwingli und Luther die von Hus begonnene Entwickelung der Lehre von der Kirche verfolgt. Zwingli ist in die Definition der Kirche als der Gesammtheit der Prädestinirten eingetreten, er ist aber hinter der Genauigkeit dieser Begriffsbestimmung bei Hus zurückgeblieben, indem er unentschieden läßt, ob er die Kirche in jenem Sinne bloß als göttliche Idee oder als irgendwie wahrnehmbare Wirklichkeit denkt. Luther dagegen, der den Hintergrund der Prädestinationslehre für den Begriff von der Kirche aufgiebt, hat die von Hus vorgezeichnete Dialektik des theologischen Begriffs von der Kirche vollendet. Diese Vollendung aber finden wir darin, daß er die dem Glauben sichtbare Gemeinde der Heiligen an den objectiven Merkmalen, Evangelium und Sacramenten, erkennen lehrt, anstatt der subjectiven und deßhalb doch immer relativen Thätigkeiten der Kirchengenossen, Glaube und Liebe.

Wir haben dessen kein Hehl, daß wir in Hinsicht unseres Themas für die Auffassung Luthers und die frühere Darstellung Melanchthons gegen Zwingli Partei nehmen, und wir glauben ferner die Bedeutung der spätern Lehre Melanchthons richtig zu verstehen und nach diesem Verständniß vertreten zu können. Wenn nun aber weiterhin gezeigt werden wird, wo sich die gangbare, auch von Münchmeyer vorausgesetzte, aber von Luthers Meinung so abweichende Deutung des Lehrpunktes in die lutherische Dogmatik eingeschlichen hat, so finden wir bei dem nächsten Theologen, zu welchem sich unsere Untersuchung wendet, bei Calvin, eine entschiedene Tendenz auf den Sinn der Distinction, wie er gewöhnlich gefaßt wird. Die Darstellung der Lehre von der Kirche in der Institutio

christianae religionis ist freilich der Form und der Stellung nach in der Ausgabe von 1559 eine andere, als in der ersten von 1536; aber der Typus ist in beiden Gestalten derselbe, nämlich eine Zusammensetzung des dogmatischen Begriffs Zwinglis von der unsichtbaren Kirche und des spätern ethischen Begriffs Melanchthons von der sichtbaren Kirche, die jedoch ausläuft in den dogmatischen Begriff Luthers und Melanchthons von der sichtbaren Kirche. Wir meinen nicht, daß Calvin jene ethische Betrachtung von Melanchthon entlehnt hat, bei dem wir sie erst im Jahre 1540 nachgewiesen haben, vielmehr könnte wohl umgekehrt Melanchthon seine Richtung auf den ethischen Begriff der Kirche von Calvin empfangen haben. Aber Melanchthon ist leicht zu verstehen, indem er mit seinem Begriff von der sichtbaren Kirche die zwinglische Fassung der unsichtbaren Kirche ausschließt; Calvins Darstellung, indem sie jene drei Elemente zusammenfaßt, bietet dem ersten Anblick ein Hin- und Herwogen verschiedenartiger und nicht widerspruchsloser Gedanken dar, das man nur vermittelst der Unterscheidung der bezeichneten Gesichtspunkte feststellen und richtig beurtheilen kann.

Calvin beginnt seine Darstellung der Lehre von der Kirche (Lib. IV. cap. 1) mit der Nachweisung ihrer sittlichen Nothwendigkeit für die Gläubigen in Betracht der Trägheit ihres Willens und der Schwachheit ihres Geistes, die ihnen, so lange sie leben und das Ziel des Glaubens noch nicht erreicht haben, mütterliche Fürsorge und Leitung zum Bedürfniß macht. In diesem Sinne, also als eine Macht, die dem einzelnen als mangelhaft gedachten Gläubigen gegenübersteht und die Unterwerfung desselben unter ihre Auctorität erheischt, ist die Kirche durch das Amt der Hirten und Lehrer, durch die Sacramente und durch das Wort Gottes bezeichnet, welches wohl unter dem modus, quo ad deum accederemus, zu verstehen ist (§ 1). Diese ausdrücklich mit dem Prädicat der Sichtbarkeit bezeichnete Kirche wird ferner als Gegenstand des im Symbolum ausgesprochenen Glaubens ausgegeben. Aber, heißt es, die Formel des Glaubensbekenntnisses bezieht sich nicht allein auf die sichtbare Kirche, sondern auch auf alle von Gott Erwählten, mit Einschluß der verstorbenen. Deßhalb ist auch das Wort „glauben" gesetzt, weil oft kein Unterschied zwischen den Kindern Gottes und den Unheiligen wahrgenommen werden kann, und weil nur Gott die Seinigen kennt. Demgemäß kommt es darauf an, diese später (§ 7) unsichtbar genannte Kirche so zu glauben, daß man sich selbst in sie einzurechnen berechtigt ist (§ 2), da mit ihr die persönliche Gewißheit der Erwählung, des Verhältnisses zu Christus, des bleibenden Besitzes der Wahrheit und der Erfüllung der Verheißungen verbunden ist. Dagegen kommt es für die

Angehörigkeit zur Kirche in diesem Sinne nicht darauf an, daß man sie mit Augen sehe und mit Händen betaste; und der Glaube an diese Gemeinde der Erwählten erfordert nicht, daß man ein Urtheil darüber bilde, wer erwählt und wer verworfen ist. Sie ist auch unter dem Prädicate sanctorum communicatio gemeint, sofern die Heiligen nach demjenigen Gesetze in die Gemeinschaft Christi aufgenommen werden, daß sie die von Gott geschenkten Gaben gegenseitig austauschen (§ 3). Demnächst aber wendet sich Calvin wieder zur sichtbaren Kirche, auf die sich ja das Glaubensbekenntniß aliquatenus bezieht (§ 3 zu Anf.), deren mütterliche Leitung er für nothwendig zum Heil erklärt, sofern außer ihrem Schooße keine Sündenvergebung zu hoffen ist (§ 4), und deren Bedeutung er auf den Dienst des göttlichen Wortes so begründet, daß dessen Verachtung zum Verderben gereichen soll (§ 5. 6). Die durch das Amt des göttlichen Wortes und die Ausübung der Sacramente bezeichnete sichtbare Kirche, welche sich in dem gemeinsamen Bekenntniß zu Gott und Christus darstellt, umfaßt aber außer den lebenden Erwählten auch viele Heuchler und Sünder, welche, obgleich sie nur den Titel und äußern Schein von Christen tragen, doch geduldet werden müssen. Und dies ist nicht bloß der Fall, weil sie nicht überwiesen werden können, oder weil die Strenge der Disciplin nicht vorhanden ist (§ 7), sondern auch, weil der jeweilige Sünden- oder Gnadenstand nicht immer der göttlichen Prädestination entspricht. Wenn nun also ein Urtheil des Glaubens nicht möglich ist, welche Genossen der sichtbaren Kirche wirklich Gottes Kinder sind, so hat Gott ein Urtheil der Liebe an die Hand gegeben, demgemäß wir pro ecclesiae membris agnoscamus, qui et fidei confessione et vitae exemplo et sacramentorum participatione eundem nobiscum deum ac Christum profitentur (§ 8). Wir können nicht umhin, diesen Satz so zu verstehen, daß er sich auf ein Wahrscheinlichkeitsurtheil über die Glieder der unsichtbaren Kirche, die in der sichtbaren leben, bezieht. Denn im Verfolg der Darstellung (§ 9) unterscheidet Calvin das Privaturtheil über die Würdigkeit der Einzelnen von dem öffentlichen Urtheil der Kirche. Dem letztern gemäß können die Heuchler nicht immer ausgeschlossen werden und müssen auch von den Einzelnen als Brüder behandelt und als Gläubige angesehen werden, aber es wird dabei dem Privaturtheil das Recht vorbehalten, die Unwürdigkeit der falschen Genossen der Kirche sich klar zu machen, also auch umgekehrt sich über die eigentlichen Christen zu entscheiden.

Wir wollen diese bedenkliche Bevollmächtigung des Privaturtheils über den Gnadenstand der Einzelnen, das nach Calvins eigenem Zugeständnisse unsicher genug ist und aus einem Urtheil der Liebe in ein

Urtheil der Lieblosigkeit umzuschlagen Gefahr läuft, nicht weiter verfolgen. Aber was unser Thema angeht, müssen wir an diesem Punkte constatiren, in welchen Widerspruch sich Calvin durch jenen Ausspruch und andere, die folgen, verwickelt. Zuerst hat er mit Zwingli die Gemeinde der Erwählten als die an sich unsichtbare Kirche construirt, deren Glieder nur Gott kennt, ohne deren Bestand als erkennbar für die Menschen zu bezeichnen. Dagegen in dem zuletzt angeführten Satze stellt er Merkmale auf, an denen das Liebesurtheil sogar die einzelnen Erwählten wenigstens mit Wahrscheinlichkeit erkennen soll. Aber während diese an sich sehr bedenkliche Anweisung durch die Provocation auf das Urtheil der Liebe den Boden der dogmatischen Erkenntniß verläßt, tritt er mit den folgenden Worten durchaus in die Spuren des dogmatischen Gedankens Luthers und Melanchthons von der Kirche. Ubicunque dei verbum sincere praedicari atque audiri, ubi sacramenta ex Christi instituto administrari videmus, illic aliquam esse dei ecclesiam nullo modo ambigendum est (§ 9). Symbola ecclesiae dignoscendae verbi praedicationem sacramentorumque observationem posuimus. Nam haec nusquam esse possunt, quin fructificent et dei benedictione prosperentur (§ 10). Die Unsichtbarkeit kommt also der Kirche in ihrem wahren Sinne und Bestande nicht zu; im Vergleich damit ist vielmehr der Gebrauch jenes Prädicats nur Schutz des Glaubensartikels gegen den Standpunkt, auf welchem man die Kirche „mit Augen sehen und mit Händen betasten" will (§ 3). Aber der Widerspruch des zwinglischen und des lutherschen Gedankens bleibt bestehen; Calvin hat nur beide neben einander gestellt, ohne ihren Widerspruch zu bemerken und ohne ihn zu lösen.

Mit einem Widerspruch ist aber auch seine Darstellung der von ihm so genannten sichtbaren Kirche behaftet. Alles, was die sittliche Nothwendigkeit derselben betrifft, demgemäß wir sie observare eiusque communionem colere iubemur (§ 7), ist in Ordnung. Aber daß er die Gemeinschaft von wahren und falschen Christen, quae respectu hominum ecclesia dicitur (§ 7), zweimal (§ 2. 3) als Gegenstand des Glaubens anerkennt, ist derselbe Fehler, den auch Zwingli begangen hat. Denn dem Glauben gehört nur die ideale Betrachtung der Wirklichkeit. Die gläubige Selbstbetrachtung vollzieht sich in dem Urtheil, daß der Mensch (der sich empirisch als Sünder weiß) durch den Gehorsam Christi gerechtfertigt ist, und demnach hat es die dogmatische Erkenntniß mit dem Gläubigen nur zu thun, sofern derselbe gerechtfertigt und durch den Geist geheiligt ist. Nur der theologisch-ethischen Betrachtung unterliegt die Thatsache, daß auch der Gläubige noch mit Sünde behaftet ist,

und daß seine Heiligkeit im Werden ist. So kommt auch die Kirche als Gegenstand des Glaubens und der dogmatischen Erkenntniß nur in ihrer idealen Wirklichkeit in Betracht, und nur solche Glieder können an ihr gedacht werden, welche durch den Geist geheiligt sind, und nur, sofern sie dies sind. Die theologische Ethik aber betrachtet die Kirche, wie sie sich empirisch als eine Mischung von relativ Heiligen und Unheiligen darbietet, welche gebunden ist durch die auf beide nothwendig bezogene Pädagogik der christlich-sittlichen Gemeinschaft, unter welcher Jeder seine Heiligung zu erstreben hat.

Für den evangelischen Begriff von der Kirche kommt es nämlich auf nichts mehr an, als auf die richtige Unterscheidung und richtige Aufeinanderbeziehung der dogmatischen, der ethischen, der politischen Merkmale der Kirche. Eine Reihe von Fragen, die in dies Gebiet einschlagen und welche weder von der alten theologischen Schule, noch, so viel ich sehe, von den neueren genügend gelöst sind, werden nur auf der bezeichneten Basis ihre Erledigung finden, namentlich die Frage nach der Bedeutung des kirchlichen Amtes. Die Theologie der Reformatoren hat, wie unsere Untersuchung beiläufig ergeben hat, jene dreifachen Attribute der Kirche zu würdigen verstanden, aber die Aufmerksamkeit auf die einzelnen derselben ist nicht die gleiche gewesen, und deßhalb ist das Verhältniß der Attribute unter einander nicht in volles Licht getreten. Während in der katholischen Auffassung der Merkmale der Kirche die Bedeutung aller anderen auf den Umfang der politischen Merkmale reducirt wird, ist im Gegensatz hiezu das ursprüngliche und durchaus erfolgreiche Bestreben der Reformatoren darauf gerichtet, den dogmatischen Merkmalen, in denen die Kirche specifisch als Gemeinschaft der Heiligen gedacht werden kann, ihre Selbständigkeit zu sichern. Der Glaube erkennt die Wirklichkeit von Gemeinschaft der Heiligen, wenn dieselbe auch noch so klein an Zahl sein sollte, an der Verkündigung des Evangeliums und an der stiftungsgemäßen Verwaltung der Sacramente; diese sind aber zuverlässige Merkmale, weil sie zugleich die Träger der specifischen heiligenden Wirksamkeit Gottes sind. Das Evangelium ist aber nichts weniger als ein System von Glaubenslehren, sondern der in Christus offenbare Gnadenwille Gottes, oder, um es mit Luther auszudrücken, die Stimme des Hirten, die da saget: „Gott hat der Welt seinen eingeborenen Sohn gegeben, auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben" (Kirchenpostille, Evang. am Pfingstdienstage; XI, 1511). Diese Verheißung der Sündenvergebung ist aber auch der Inhalt der Sacramente. Indeß mit diesen dogmatischen Merkmalen der Kirche ist es nicht so gemeint, als ob dieselbe nur in

ihnen sich verwirkliche. Jene Factoren der göttlichen Wirksamkeit begründen und bilden die Gemeinde der Heiligen der geschichtlichen Erfahrung gemäß nur so, daß sie wenigstens die sittliche Gemeinschaft der Familie, weiterhin die des Volkes sich aneignen und durchdringen. Hiemit wird die Kirche eine Art sittlicher Gemeinschaft, gleichartig mit der Familie, was von Luther und Calvin in dem Prädicate der Mütterlichkeit der Kirche anerkannt ist, auch vergleichbar einer Schulgemeinschaft, was Melanchthon im Gegensatz gegen die katholische Auffassung der Kirche als Staat zugesteht (Corp. Ref. XXI. p. 835). Das Werden der Kirche als sittlicher Gemeinschaft ist nothwendiges Mittel für ihre Grund- und Zweckbestimmung als Gemeinschaft der Heiligen, und in dieser Hinsicht haben wir die dahin gerichteten Erörterungen Melanchthons und Calvins nur vollständig zu billigen. Aber was wir an ihnen auszusetzen haben, ist, daß beide Reformatoren sich nicht bewußt sind, in dieser Darstellung nicht den Boden der dogmatischen Betrachtung, sondern den der ethischen zu behaupten. Weder hat Melanchthon, indem er in der letzten Gestalt der Loci die Kirche ausschließlich zum Gegenstande ethischer Begriffsbestimmung macht, das Verhältniß derselben zu seiner Lehre in der Apologie durchschaut, noch ist Calvin in seiner hin- und herschwankenden Darstellung sich bewußt, wo er aus der dogmatischen Behandlung des Begriffs in die ethische übergeht und umgekehrt. Die Formen, in denen nun jede sittliche Gemeinschaft existirt, und die Merkmale, an denen sie erkannt wird, sind Ueberlieferung und Sitte; die der Kirche als sittlicher Gemeinschaft die Ueberlieferung des Bekenntnisses und die Cultussitte. Das Wort Gottes kann nicht angeeignet werden, ohne verstanden zu werden; die menschliche Form seines Verständnisses ist das mehr oder weniger theologisch gestaltete gemeinsame Glaubensbekenntniß. Deßhalb tritt in den hieher gehörigen Erörterungen sowohl Melanchthons als Calvins ganz unwillkürlich, aber ganz nothwendig die Rücksicht darauf ein, daß die articuli fidei recte docentur, oder daß sententia valet congruens cum verbo dei et confessione piorum (Corp. Ref. XXI. p. 825. 836), und daß die Kirche unum se deum et Christum colere profitetur (Calv. Inst. IV, 1, 7). Ebenso ist die Vollziehung der Sacramente durch einen bestimmten Umfang und gewisse Ordnung der Cultussitte bedingt, auf welche freilich jene Darstellungen der beiden Reformatoren nicht eingehen, welche jedoch anerkannt ist, indem in der augsburgischen Confession Art. VII nur die Uebereinstimmung der traditiones humanae seu ritus et ceremoniae ab hominibus institutae für überflüssig erklärt wird. Erst auf dem Gebiete dieser Betrachtung erhebt sich die Frage nach der Möglichkeit und dem Rechte verschiedener Confessionsgemein-

schaften, die wir allerdings in weniger engen Grenzen beantworten müssen, als welche die Reformatoren durch ihren Gegensatz von vera und falsa ecclesia bezeichnet haben. Die Kirche als sittliche Gemeinschaft ist nicht Gegenstand des Glaubens, aber Gegenstand der praktischen Verpflichtung. Sie wird deßhalb nicht nach ihrem idealen Sein, wie es in den dogmatischen Merkmalen geschieht, sondern nach ihrem empirischen Werden aufgefaßt. Dieser Auffassung ist es aber gemäß, daß ihre Mitglieder nicht nach ihrer idealen Bestimmtheit als Geheiligte, sondern unter dem Gesichtspunkt der mannichfaltigen, wenn auch im Einzelnen nicht sicher abgrenzbaren, Abstufung ihrer religiösen und sittlichen Entwickelung in Betracht kommen, welche Jedem die Unterwerfung unter die pädagogische Macht der Gesammtheit auferlegt. Endlich aber dient als nothwendiges Mittel zur Existenz der Kirche als sittlicher Gemeinschaft unter den Merkmalen von Ueberlieferung und Sitte, und zur Vollziehung ihres höchsten Zweckes durch Fortpflanzung des Wortes Gottes und Verwaltung der Sacramente die Unterscheidung des Beamtenstandes der ministri verbi divini von den übrigen Bekennern. Das ministerium verbi bildet das rechtlich-politische Merkmal der Kirche. Denn abgesehen von der Familie, in welcher der Vater der natürliche Träger der Auctorität ist, vollzieht sich jede sittliche Gemeinschaft nur durch die rechtliche Entgegensetzung von Leitern und Geleiteten. Die pastores et doctores sind also zunächst Träger des Gesammtbekenntnisses und Wahrer der Cultussitte gegenüber der Gemeinde; da aber diese Factoren doch nur als Mittel für die Anwendung des Evangeliums und die Verwaltung der Sacramente zum Zweck der Verwirklichung von Gemeinde der Heiligen dienen, so sind auch diese Potenzen gemäß der Ordnung, die eben so göttlich wie menschlich ist, an das geistliche Amt der im Sinne der sittlichen Gemeinschaft zu denkenden Kirche gebunden. Durch den Bestand des geistlichen Amtes tritt nun aber die sittliche Gemeinschaft der werdenden Kirche auch unter den Gesichtspunkt einer Rechtsgemeinschaft; Bekenntniß und Sitte erscheinen hienach auch als Rechtsordnungen, und auf dieser Basis gehören, wie die Erfahrung zugestehen muß, auch multi impii et hypocritae zur Kirche, die, wenn wir diese Qualität als definitive irgendwie, auch nur hypothetisch, auf Einzelne beziehen dürfen, weder in den ethischen, noch in den dogmatischen Begriff von der Kirche eingeschlossen werden können. Wir haben mit dieser kurzen Uebersicht der verschiedenen Attribute der Kirche nur Grundlinien zur Ordnung der Lehre von der Kirche andeuten wollen, hinter deren vollständiger Auffassung die reformatorische Theologie zurückgeblieben ist, deren folgerechte Ausführung uns jedoch als ein dringendes Bedürfniß für die Verständigung über eine Menge kirchlicher Probleme

erscheint. Unsere nächste Aufgabe gestattet uns nicht, diesen Gegenstand zu erschöpfen; aber um über die abweichenden Bestimmungen der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche zu entscheiden, werden jene Umrisse genügen.

Die Kirche ist Gegenstand des Glaubens und der auf dem Glauben fußenden dogmatischen Erkenntniß nur als die Gemeinschaft der Heiligen, welche begründet und verbunden ist durch die göttlichen Factoren des Evangeliums und der Sacramente, und an diesen ihre nothwendigen Merkmale hat, in denen sie in die Erscheinung tritt. Sie ist also wahrnehmbar oder sichtbar für die Art von Erfahrung, auf die sie ihrer Natur nach allein rechnen kann, nämlich für den specifischen Glauben. Mit diesen Gedanken Luthers und Melanchthons, denen auch Calvin unwillkürlich zustimmt, entscheiden wir uns gegen die von Zwingli und Calvin absichtlich vertretene Ansicht, daß die Kirche als die an sich unsichtbare Gemeinde der von Gott zur Seligkeit Erwählten dogmatisch zu definiren sei. Denn die Erwählung vollzieht sich in Wirklichkeit auch nach der Lehre Calvins nur durch diese Factoren; und wenn Zwingli dieselben nicht als nothwendig in Anschlag bringt, um auch Heiden als Erwählte gelten zu lassen, und um auch die noch der Zukunft angehörenden Erwählten in die Kirche einrechnen zu können, so übersieht er theils die geschichtliche Bedingtheit des göttlichen Rathschlusses der Erwählung, theils verwechselt er die Kirche mit der göttlichen Idee vom Reiche Gottes. Aber wenn die Dogmatik die Kirche als sichtbar setzen muß, so hat die Apologetik und Polemik das Recht, diese sichtbare Kirche als unsichtbar zu prädiciren, wo die Tendenz sich kundgiebt, die Kirche wesentlich und vorzugsweise nach politischen Merkmalen zu definiren, und wo ein donatistisches Streben die empirische Unterscheidung der eigentlichen Christen von den Namenchristen unternehmen will. Das Bedürfniß dieser apologetischen und polemischen Rechtfertigung des evangelisch-dogmatischen Begriffs von der Kirche ist in unserer Zeit nicht weniger dringend als zur Zeit der Reformation. Denn jene falschen Maaßstäbe werden heutzutage innerhalb der evangelischen Christenheit selbst oft genug angewendet, der politische von den juristischen Theologen und manchen theologisirenden Juristen, der donatistische nicht nur von den offen hervortretenden Separatisten, sondern auch von Wortführern des Pietismus, welche keineswegs principiell unkirchlich gesinnt sind, denen aber der bei ihnen gewöhnliche Mangel theologischer Bildung die Consequenz ihrer angewöhnten Classificirung von Angefaßten, Erweckten und Gläubigen oder wahren Christen verbirgt. Der Verwirrung gegenüber, welche von diesen beiden Seiten her in der evangelischen Kirche angerichtet wird, ist die richtige Be-

hauptung der Unsichtbarkeit der Kirche eine unveräußerliche Frucht evangelisch-theologischer Erkenntniß und ein Schutz des kirchlichen Protestantismus, den man nicht aufgeben darf.

In demselben Sinne, in welchem der Evangelische die Eine Kirche glaubt, ist sie auch der letzte Gegenstand seines praktischen Strebens. Das Mittel dazu aber ist die Theilnahme an den Functionen der Kirche, in welchen dieselbe sich als sittliche Gemeinschaft vollzieht und darstellt. In diesem Sinne haben Melanchthon und Calvin die Kirche sichtbar genannt. Und durch die Merkmale von Bekenntnißüberlieferung und Cultussitte wird die Kirche freilich wahrnehmbar auch einer Beurtheilung, die nicht im eigentlichen und vollen Sinne gläubig zu sein braucht. Es giebt freilich heutzutage Menschen von einem so forcirten Radicalismus, daß sie die Kirche nur als eine Anstalt des Staates zur Verdummung und Corrumpirung seiner Angehörigen zu deuten wissen, denen nicht einmal die sittliche und Culturbedeutung der Kirche, geschweige ihr specifisch religiöser Grund und Zweck zum Verständniß kommt. Aber wenn wir von dieser Verkehrtheit des sittlichen Urtheils absehen, für welche die Kirche auch in ihren ethischen Merkmalen unsichtbar ist, so gehört kein specifischer Glaube dazu, um die Kirche in diesem Sinne zu würdigen. Aber Zwingli und Calvin haben deßhalb auch Unrecht, wenn sie die Kirche auch unter diesen secundären Merkmalen als Gegenstand des eigentlichen Heilsglaubens bezeichnen. Calvin getraut sich freilich nur zu behaupten, daß das Glaubensbekenntniß die Kirche in diesem Sinne aliquatenus meine; und wirklich muß man das sittliche Vertrauen auf das Mittel der Heilsverwirklichung unter den Menschen von der religiösen Gewißheit des Zieles derselben zu unterscheiden verstehen. Um so mehr muß dies der Fall sein, wenn Melanchthon und Calvin in die Kirche als sittliche Gemeinschaft nicht mit Unrecht die Existenz des geistlichen Amtes als nothwendiges Mittel einschließen. In Wirklichkeit existirt die Kirche unter den Merkmalen des Bekenntnisses und der Cultussitte nur, indem zugleich der Unterschied der Beamten gegen die Gemeinde gesetzt ist, und die Rechtsordnung erhebt sich in der Kirche aus sittlicher Nothwendigkeit. Aber wenn der Glaube, der sich auf die so constituirte Kirche richtet, der specifische Heilsglaube sein sollte, so würde die unevangelische Folgerung kaum zu umgehen sein, daß der Heilsglaube sein nächstes Object an der amtlichen Auctorität des Beamtenstandes fände, während er sich doch nur auf das von demselben verkündigte Evangelium richten kann, und durch dieses auf den Zweck jeder Kirchenordnung, auf die Gemeinde der Heiligen, hingewiesen wird. Deßhalb hat Melanchthon mit richtigem Tacte unterlassen, die Kirche im ethischen Sinne als Gegen-

stand des im Symbolum gemeinten Glaubens darzustellen. Wenn nun aber die Kirche schon unter den dogmatischen Merkmalen auf das positive Prädicat der Sichtbarkeit Anspruch hat, so erweist es sich, daß nicht erst die ethischen und politischen Merkmale jenes Prädicat der Kirche begründen, wie es von Zwingli, dann aber auch von Calvin und Melanchthon dargestellt wird. Ueberhaupt sind diese Ausdrücke so relativ und formalistisch, daß sie eigentlich reale Erkenntniß gar nicht ausdrücken, und deßhalb haben sie nicht wenig dazu beigetragen, das Problem, das sie bezeichnen, in Unklarheit zu setzen. Wir glauben, einen directern Ausdruck des gemeinten Gedankens in der Unterscheidung der Kirche als Gegenstand der dogmatischen und der ethisch-politischen Betrachtung gefunden zu haben, welchen die Kirche als wirkliche Einheit, aber unter verschieden abgestuften Merkmalen gegenübersteht.

Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß der Dogmatiker, der seine Loci theologici zur Einleitung in das Concordienbuch geschrieben hat, und dessen lutherische Orthodoxie scheinbar über jeden Zweifel erhaben ist, Leonhard Hutter, die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche so vollzieht, daß er mit den Worten der Apologie der augsburgischen Confession vielmehr die Meinung Zwinglis als die Luthers und Melanchthons ausdrückt: Si externam societatem signorum ac rituum ecclesiae respicias, ecclesia militans dicitur esse visibilis et omnes eos complectitur, qui versantur in coetu vocatorum, sive sint pii sive impii, sive electi sive reprobi. Si vero ecclesiam consideres, quatenus est societas fidei et spiritus sancti in cordibus fidelium habitantis, eatenus certe dicitur invisibilis et electorum propria (Loc. XVII, 10). In diesem Satze ist die Existenz der unsichtbaren Kirche als Gemeinde der Erwählten und Heiligen abgesehen von den bekannten, von Luther bezeichneten Merkmalen und im Widerspruch mit Melanchthons ausdrücklichem Proteste im dogmatischen Sinne ausgesprochen, also Zwinglis Meinung aufgenommen oder gar überboten. Denn Zwingli sagt die Unsichtbarkeit doch immer nur aus mit Rücksicht auf die Unfähigkeit der Menschen, einen Erwählten direct zu erkennen, Hutter begründet das Prädicat auf die objective Art der gemeinten Gemeinschaft, ohne sich als Lutheraner darüber Rechenschaft abzulegen, daß die Gemeinschaft im Glauben und im heiligen Geist abgesehen von Evangelium und Sacramenten gar nicht denkbar ist. Hiebei sind nun auch die Dogmatiker, Lutheraner wie Reformirte, stehen geblieben, deren dialektische Specialisirung der Unterscheidung nichts zur Sache thut; und deßhalb dürfen wir uns der Darstellung und Beurtheilung des weiteren Verlaufs der Lehre billig entschlagen. Allerdings klingt z. B. bei Gerhard

die apologetische Tendenz des Begriffs der Unsichtbarkeit der Kirche an, aber dieser Gedanke Luthers kommt wegen der von vornherein als dogmatisch fixirten Bedeutung des Prädicats nicht zu eigentlicher Entwickelung.

So steckt auf diesem Punkte der Dogmatik der „Kirche der reinen Lehre" ein sehr heterogenes zwinglisches Lehrelement. Deßhalb wundern wir uns keineswegs, daß eine Zahl lutherischer Theologen der Gegenwart, und unter ihnen auch Münchmeyer, in einer offenen Reaction gegen diese Lehre begriffen sind. Der lutherische Instinct, der sie dabei leitet, hat unsere volle Anerkennung, denn die Distinction, gegen welche man sich sträubt, ist, wie wir nachgewiesen haben, der Gedanke Zwinglis und Calvins. Aber, um von Anderen abzusehen, bei Herrn Münchmeyer vermissen wir doch den echt lutherischen Instinct, der ihm das Verständniß der eigentlichen und, wie wir gezeigt haben, in sich klaren und widerspruchslosen Ansicht Luthers vermittelt hätte. Sein Lutherthum hat ihn nicht davor geschützt, Luthers Lehre durch die zwinglische Brille anzusehen und in dieser Färbung freilich zu verwerfen. Und dasjenige, was er nun im Widerspruch mit der gewöhnlichen Unterscheidung aufstellt, kann unsern Beifall nicht finden, da wir keine Veranlassung wahrnehmen, von Luthers und Melanchthons Lehre abzuweichen. Er resumirt seine Meinung in folgenden Sätzen (S. 175): Die Eine Kirche, welche ist der Leib des Herrn, besteht aus zweierlei Gliedern, lebendigen und relativ oder ganz todten, welche beide bis zum Tage des Gerichtes wirkliche Glieder sind. Diese Eine Kirche in ihrem Bestande auf Erden ist sichtbar und erkennbar, sofern man alle ihre Glieder sehen und von Jedem erkennen kann, ob er zu ihr gehört, nämlich an der Taufe, sofern man auch die einzelnen Particularkirchen, welche die Eine Kirche ausmachen, sehen und von jeder erkennen kann, ob und wie weit sie wirklich zu ihr gehört, nämlich an den notae, reiner Predigt des Evangeliums und Darreichung der Sacramente laut des Evangeliums. Diese Eine Kirche hat auch in ihrem irdischen Bestande ihr Unsichtbares, sofern dies Prädicat auf ihr Haupt, Christus, und auf die Innwohnung des heiligen Geistes anzuwenden ist; aber darum kann die Kirche selbst nicht unsichtbar heißen. Es kommt Herrn Münchmeyer darauf an, daß der Gegensatz der pii und der impii et hypocritae für die Bildung des Begriffs von der Kirche außer Gebrauch gesetzt werde, und er ist der Meinung, daß dieser Gegensatz durch die Taufe neutralisirt werde, da auch die impii et hypocritae von Christus durch die Taufe in ein reales Heiligungsverhältniß gesetzt seien, dessen Unfruchtbarkeit vor dem letzten Gerichte nicht behauptet werden dürfe.

Wir wollen unerörtert lassen, daß Münchmeyer die Taufe in einer Weise dem Worte Gottes entgegensetzt (S. 123), die gegen die Symbole der lutherischen Kirche verstößt. Aber seine Behauptung ist, wenn sie dogmatisch sein soll, in dem Grundbegriff gar nicht von der Lehre Luthers und Melanchthons verschieden; oder wenn sie von derselben abweichen soll, ist sie keine dogmatische Lehre, sondern eine ethische Betrachtung über die Kirche, die jedoch auch nichts wesentlich Neues enthält. In ersterer Beziehung verhält sich die Sache so: Die gewöhnliche Erfahrung bietet uns den Anblick entgegengesetzter sittlicher Richtungen unter den Menschen, auch unter denen, die den Christennamen führen. Die Reformatoren fanden nun als gangbare katholische Ansicht vor, daß die, welche als pii und impii von der gewöhnlichen Meinung unterschieden werden, wegen ihres rechtlichen Verhältnisses zu den Auctoritäten und Normen der Kirche in der begrifflichen Auffassung derselben gleichgestellt wurden. Indem nun die Reformatoren jene Unterscheidung der zwei Klassen im Allgemeinen gelten ließen, natürlich ohne über die Angehörigkeit der Einzelnen zur einen oder andern entscheiden zu wollen, behaupteten sie, daß man in der richtigen Auffassung der Kirche von den impii, aber auch von der Sündhaftigkeit der pii abstrahiren müsse; denn die Kirche sei nur als Gemeinde der Heiligen dogmatisch denkbar. Wenn sich nun Herr Münchmeyer schmeichelt, daß er, indem er die impii et hypocritae zur Kirche rechnet, weil sie getauft und der Bekehrung nicht absolut verschlossen sind, — einen andern Begriff von der Kirche aufgestellt habe, als die Reformatoren, so irrt er sich. Indem er nämlich die impii et hypocritae als Getaufte für die Kirche in Anschlag bringt, so betrachtet er sie eben als Geheiligte und abstrahirt davon, daß sie gottlos und heuchlerisch sind. Er denkt also die Kirche nicht als Gemeinschaft von Heiligen und Unheiligen, sondern nur als G e m e i n s c h a f t v o n H e i l i g e n. Seine Abweichung von den Reformatoren besteht nur darin, daß er quantitativ mehr Glieder zur Kirche rechnet, als Jene. Aber der Grund dieser Abweichung ist nur das iudicium caritatis, wie es Calvin nennt, die Rücksicht auf die Bekehrbarkeit derer, die vor der Hand gleichgültig oder widersetzlich gegen Christus sind (S. 117 f.). Jedoch mit dieser Betrachtung ist Münchmeyer in die ethische Auffassung der Kirche eingetreten, nämlich sofern dieselbe als sittliche Gemeinschaft w i r d. Aber daß man in dieser Sphäre sich zu hüten hat, die Unterscheidung von Guten und Bösen in concreto zu vollziehen, daß man also alle Getauften, die nicht excommunicirt sind, als Christen gelten läßt und behandelt, dies haben auch schon Luther, Melanchthon und Calvin ausgesprochen und begründet. Herr Münchmeyer kann also in dieser Hinsicht nur den An-

spruch machen, daß er im Urtheil über die empirische Angehörigkeit zur Kirche weitherziger als Calvin ist. Denn dessen iudicium caritatis richtet sich danach, daß diejenigen Einzelnen eigentlich zur Kirche gehören, die durch Bekenntniß des Glaubens, Theilnahme an den Sacramenten und Beispiel des Lebens sich zu Christus halten (Instit. IV, 1, 8), und er gestattet ein Privaturtheil darüber, daß bestimmte Einzelne nicht eigentlich Glieder der Kirche seien (§ 9). Hierin liegt, wie schon bemerkt worden ist, ein Abbiegen zu dem donatistischen Grundsatz, wenn auch in der zahmen Gestalt des Pietismus, vor. Im Gegensatz hiezu müssen wir Herrn Münchmeyer bezeugen, daß die von ihm aufgestellte Norm, alle Getauften und die auf Abwegen Begriffenen mit um so ausdrücklicherer Liebe zur Kirche zu rechnen, im wahrhaft kirchlichen Geiste gedacht ist. Aber auch nur für die Kirche als sittliche Gemeinschaft kann die Anschauung vom Zusammensein lebendiger und relativ todter Glieder Christi gelten. Wenn es jedoch berechtigt ist, ex hypothesi bei Getauften völligen geistlichen Tod anzunehmen, so kann auch das sittliche Urtheil denselben nur ein äußerliches Rechtsverhältniß zur Kirche zugestehen.

Die Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriff von der Kirche.

1. Nichts ist leichter, als die Begründung des Kirchenrechtes in dem römisch-katholischen Begriffe von der Kirche. Die katholische Gedankenreihe ist diese. Der allgemeine immanente Zweck der Kirche, Gemeinde der Heiligen zu sein, wird ausgeführt durch die einfache Wirkung desjenigen Theiles der Gemeinde, welcher als die ecclesia repraesentans ausgerüstet ist mit der im heiligen Geiste sich fortpflanzenden Lehrauctorität, und mit der in den Sacramenten sich vollziehenden Gnadenkraft. Indem der Klerus die besonderen Zwecke seines Amtes ausübt, die ihm im Unterschiede von den übrigen Gliedern der Kirche zukommen, erreicht er an diesen die allgemeine Bestimmung der Kirche. Die besonderen amtlichen Zwecke der klerikalen Personen gegenüber den Laien begründen also das Recht des Klerus, die anderen Mitglieder zu leiten. Andererseits sind diese dazu verpflichtet, sich vom Klerus leiten zu lassen, weil die Ausübung der specifisch göttlichen Lehrauctorität, und die Mittheilung der Gnade durch die sacramental privilegirten Personen die Ursachen sind, durch welche überhaupt Gnadenstand und Anerkennung der christlichen Wahrheit im Menschen gewirkt wird. Gemeinde der Heiligen wird nur vorgestellt als Wirkung des durch das priesterliche Amt bevorrechteten Standes; das Recht des Klerus über die Laien ist die Grundlage der Kirche, diese Seite des Kirchenrechtes also ist das erste Glied in der katholischen Lehre von der Kirche, und die heilsnothwendige, religiöse Auffassung derselben kann der Anerkennung des Vorrechtes des Klerus in der Gemeinde der Heiligen nicht entbehren. Indem nun ferner die Laien zu dem allgemeinen Zwecke der Kirche nur darauf angewiesen sind,

sich von dem Klerus leiten zu lassen, so wird die Kirche auch als Gesammtheit von Klerus und Laien nach Außen nur durch den Klerus repräsentirt. Sofern also die Kirche in dem allgemeinen Gebiete des menschlichen Verkehres Rechte auf Eigenthum oder auf staatlichen Schutz hat, besteht die Kirche in den Laien nur so, wie sich dieselben der leitenden Bestimmung durch den Klerus unterordnen. Weil endlich das Recht des klerikalen Standes der überwiegende Factor in der heilsnothwendigen Bedeutung der Kirche ist, kommt es auch der Theorie nur darauf an, von denen, welche als Glieder der wahren Kirche gelten sollen, die Anerkennung dieses Rechtes zu verlangen; denn damit erlangen sie auch die Gewähr ihres religiösen Charakters. Man hat deßhalb kein Bedürfniß, die subjectiven Bedingungen der Angehörigkeit zur Kirche streng zu nehmen, sondern es genügt für die Feststellung des Begriffs der Kirche, mit Bellarmin (in der bekannten Stelle der Controverse de ecclesia militante) zu beachten, „ut aliquis a l i q u o m o d o dici possit pars verae ecclesiae." Wenn es also weiter heißt, „non requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem", — so hat dies den Sinn, daß, unter der Bedingung des Rechtsgehorsams gegen die Träger und Auctoritäten des Glaubensbekenntnisses und Administratoren der Sacramente, die im Voraus nicht verlangte religiös-ethische Gesinnung gerade durch die Sacramente mitgetheilt und erweckt wird, in deren Vollziehung der Klerus zugleich sein Standesrecht ausübt und die übernatürliche Heiligung gemäß der allgemeinen Bestimmung der Kirche mittheilt. Ob diese Gedankenreihe lückenlos ist, oder ob nicht namentlich die interna virtus, welche hier gegenüber dem opus operatum der Sacramente für gleichgültig erklärt wird, an einem anderen Orte der Theorie doch in Anspruch genommen wird, darf hier dahingestellt bleiben.

Anders ist das Verhältniß des Kirchenrechtes zu dem evangelischen Begriff von der Kirche. Denn der bekannte Satz der Apologie der Augsburgischen Confession: „Ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et spiritus sancti," — gesteht zwar zu, daß die Kirche a u c h Rechtsgemeinschaft ist, aber leugnet, daß dies in erster Linie der Fall sei, indem sie e i g e n t l i c h Glaubensgemeinschaft ist. Dies ist aber nur eine Andeutung über die der Reformation eigenthümliche Gedankenreihe; und so wenig man über die Tendenz dieses Satzes gegen die katholische Auffassung der Sache in Zweifel sein kann, so ist doch auch dieser Gegensatz nur angedeutet. Eine vollständige, zusammenhängende wissenschaftliche Erörterung aller hier einschlagenden Verhältnisse bietet

sich ferner weder in der symbolischen Literatur der Reformation, noch in den Schriften der Reformatoren, noch in der Theologie der ersten Epoche des Protestantismus dar, und endlich auch in der gegenwärtigen Theologie ist die Bearbeitung der Lehre von der Kirche in auffallender Weise hinter dem praktischen Drängen auf Kirchlichkeit zurückgeblieben. Beschränke ich mich aber auf diejenigen Arbeiten, welche speciell der theologischen Substruction des Kirchenrechtes gewidmet sind, so verrathen Höflings „Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung" (zweite Aufl. 1861), so viel Vortreffliches sie sonst enthalten, keine Ahnung der Schwierigkeit des Problems, und Stahls „Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten" (zweite Ausg. 1862) erbaut sich auf einer theologisch unrichtigen Lösung des Problems. Die Spürkraft des Mannes reicht allerdings so weit, den Umriß der Aufgabe zu erkennen, obgleich er in voreiligem Selbstgefühl und in höchst mangelhafter Kenntniß der symbolischen Schriften und der leitenden Gesichtspunkte der Reformatoren sich einbildet, daß erst durch ihn das Problem in dem ihm gebührenden Umfange festgestellt worden sei. Seine Verstandeskraft befähigt ihn, die verschiedenen nothwendigen Seiten am Begriff der Kirche zu distinguiren, allein da sie nicht so weit reicht, um die Einheit derselben zu begreifen, so hat er die evangelische Lehre durch die Behauptung eines Unterschiedes der Kirche von der Gemeinde verfälscht, der den Rückfall in katholische Betrachtungsweise verräth. Ueberhaupt dürfte es nicht gerathen sein, einem theologisirenden Dilettanten mit seinen ad hoc zusammengerafften, und durch die im Voraus feststehende Absicht begrenzten Kenntnissen eine solche Aufgabe zu überlassen.

2. Was die Reformatoren über die Kirche lehren, und was in den symbolischen Schriften hierauf sich bezieht, bewegt sich in zwei antithetischen Richtungen, gegen die römisch-katholische Darstellung der Kirche in dem Begriff eines aristokratisch-monarchischen Staates, und gegen die Auflösung jeder Rechtsordnung der Kirche durch die revolutionäre Sectentendenz der Wiedertäufer. Stahls (S. 51) Behauptung, daß die Reformatoren nur durch den Einen Gegensatz gegen den Romanismus erfüllt gewesen seien, ist notorisch falsch. Und wie oberflächlich muß der Mann die Augsburgische Confession gelesen haben, wenn er bei der Erörterung ihres Art. VII sich herausnimmt, die „Definition" der Kirche unvollständig zu finden, weil unter ihren Merkmalen das „Amt" fehle (S. 43), während der Art. V die Nothwendigkeit desselben gegen die Anabaptisten schon ausgesprochen hat. Wie wenig hat er den Charakter dieses Glaubensbekenntnisses und seine historische Situation verstanden, indem er sich schmeichelt, man wolle ihm in Art. VII eine theologisch-juristische Definition

der Kirche entgegen tragen, zumal da er selbst zweifelt (S. 46), daß eine erschöpfende adäquate Definition der Kirche möglich sei. Da der Art. VII die Grundlage der folgenden Untersuchung bildet, so müssen um Stahls willen die Erwartungen, die man von seinem ursprünglichen Sinne hegen darf, genau bezeichnet werden. Indem die reformatorischen Stände des Reiches dieses Bekenntniß ihres Glaubens aufstellten, setzten sie voraus, mit den Gegnern zu der Einen allgemeinen Kirche zu gehören, die sie allein kannten, und in deren Bereiche sie noch auf eine Ausgleichung der widersprechenden Standpunkte hofften. Nachdem also im Art. V die Nothwendigkeit des Amtes in der Kirche, also das hauptsächliche rechtlich-politische Merkmal anerkannt war, unter Prädicaten, welche von römischer Seite in demselben auch behauptet werden, aber mit Weglassung, d. h. Verneinung des priesterlichen Charakters, der Abstufungen des Ranges und der sogenannten apostolischen Succession, hat der Art. VII an die im apostolischen Symbolum aufgestellte, also auch für die Gegner gültige, einfache Wesensbezeichnung der Kirche die Kriterien angeknüpft, gemäß welcher die Protestanten sich bewußt waren, der Einen allgemeinen Kirche anzugehören. Indem durch die beiden Merkmale, die Predigt des Wortes Gottes „nach reinem Verstande" und die stiftungsgemäße Verwaltung der beiden einzigen Sacramente, nachträglich erklärt wird, warum die Befugnisse des kirchlichen Amtes in Art. V auf diese beiden Functionen beschränkt wurden, werden die beiden Merkmale, unter Voraussetzung ihrer amtlichen Ausübung, als die Merkmale der Kirche, welche den ersten Rang einnehmen, anderen möglichen oder nothwendigen Merkmalen übergeordnet. Und dies geschieht im Gegensatze zu der römischen Prätension, daß die kirchenpolitische Herrschaft des Papstes und des Klerus das oberste und entscheidende Merkmal für die Eine allgemeine Kirche sei.

Die Bevorzugung jener beiden Merkmale für die Feststellung des Begriffs von der Kirche hat nun aber für Luther und Melanchthon folgenden Sinn. Als Reformatoren der Kirche verfolgen dieselben die allgemeine Absicht, das Bewußtsein von den Bedingungen des Heiles im einzelnen Subject, wie in der Gemeinschaft auf die rein religiösen Grundlagen zurückzuführen, welche in dem mittelalterlichen Christenthum zwar nicht überhaupt geleugnet oder unwirksam geworden, aber durch die Vermischung mit den ethischen und politischen Motiven des christlichen Lebens getrübt worden waren. Die religiöse Betrachtung aller Dinge und Verhältnisse besteht aber darin, daß sie von Gottes Willen und Wirken abgeleitet werden, so daß dieser letzte Grund alles desjenigen, was dem Menschen Werth hat, auch als permanent in allen Mittel-

ursachen anerkannt wird. Diese Regel befolgt nun die ächte christliche Vorstellungsweise auch in der Beurtheilung der Phänomene des sogenannten freien Willens, sofern dessen Inhalt dem göttlichen Zwecke entspricht, der in dem christlichen Leben mit Bewußtsein und Absicht verfolgt wird. Alle geistige und sittliche Selbständigkeit, deren das christliche Subject sich bewußt ist, indem es sich von den Naturgegenständen unterscheidet, wird in dieser religiösen Selbstbeurtheilung auf Gottes Wirken zurückgeführt. Wie Paulus (Phil. 2, 12. 13) sagt, sollen wir in ethischer Selbstthätigkeit unsere Seligkeit herbeiführen, aber mit Ehrfurcht und Scheu vor Gott. „Denn Gott ist es, der in euch wirket so das Wollen wie das Wirken zum Zwecke seines Wohlgefallens." Und der Verfasser des Hebräerbriefs (13, 21) wünscht seinen Lesern, daß „Gott euch fertig mache in jedem guten Werke zu dem Zwecke, daß ihr seinen Willen erfüllet, indem Gott selbst in euch das ihm durch Christus Wohlgefällige vollbringt." Demgemäß hat der reformatorische Grundgedanke, daß wir, nämlich die gläubigen Genossen der Kirche, von Gott durch Christus oder um Christi willen gerechtfertigt sind, — nicht wegen des Werthes unserer (immer unvollkommenen) guten Werke oder unseres Glaubens, — den Sinn, daß alle unsere im heiligen Geiste oder in der Wiedergeburt begründete Selbstthätigkeit in der von Gott verliehenen Gnade wurzelt, und daß die Mängel derselben unsern von Gott verliehenen Heilsstand nicht bedrohen, und den religiösen Zutritt zu Gott nicht ausschließen. So ist für den activen Genossen der Kirche die Gewißheit der Rechtfertigung durch Christus, der im Voraus für die Gemeinde des neuen Bundes feststehenden Vergebung der Sünden, der religiöse Regulator des christlichen Selbstgefühls, und das Gegengewicht dagegen, daß man, sei es wegen der bleibenden Unvollkommenheit der sittlichen Leistung am Heile verzweifle, oder wegen deren relativer Vollkommenheit sich in seiner eigenen Person überhebe. Niemand aber kann sich seiner als religiöses Subject bewußt werden außer in der religiösen Gemeinschaft. Denn die Religion ist ebenso wie die Sittlichkeit gar nicht anders vorstellbar, als in Gemeinschaft Mehrerer. Indem also die Reformatoren das Bewußtsein des subjectiven christlichen Lebens auf die rein religiöse Begründung in Gottes Gnade und die rein religiöse Normirung an dem von Gott aufgestellten Heilsmittler zurückführten, haben sie auch den rein religiösen Begriff von der durch Gottes Geist hervorgebrachten Gemeinschaft der Gläubigen herstellen müssen. Ohne diese wäre die Neubildung der sogenannten individuellen Heilsordnung ziellos und wirkungslos geblieben. Deßhalb ist auch der Gedanke von der Rechtfertigung des Gläubigen durch Christus bloß für sich nicht Princip der Reformation der Kirche,

sondern nur in seiner untrennbaren Verbindung mit dem Gedanken von der Kirche als der Gemeinschaft der von Gott Geheiligten.

Dieser Zusammenhang findet seinen klassischen Ausdruck in der Erklärung des dritten Artikels in Luthers' kleinem Katechismus: „Der heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten, gleich wie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesu Christo erhält im einigen rechten Glauben; in welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünde reichlich vergiebt." Gemäß diesem obersten Gedanken von der Kirche ist nun auch die Aussage über dieselbe in C. A. Art. VII gebildet, indem als Erkennungszeichen der Gemeinde der von Gott Geheiligten die Predigt des Wortes Gottes nach reinem Verstand und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sacramente angegeben werden. „Nam per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est deo in iis, qui audiunt evangelium" (art. V). Die Gemeinde der von Gott (passiv) Geheiligten wird freilich in diesem Zusammenhang in eigenthümlichen Selbstthätigkeiten vorgestellt, in dem Predigen des Evangeliums, in dem reinen Verständniß desselben, in dem sacramentlichen Handeln, in dem Hören des Evangeliums; allein die Bedeutung des Wortes Gottes und der Sacramente, auf welche sich jene Thätigkeiten der Kirchenglieder beziehen, für die Erkennbarkeit dessen, was die Kirche ist, beruht darauf, daß dieselbe nur durch jene Mittel der göttlichen Gnadenwirkung überhaupt da ist. Die Reformatoren stellen keine Wirksamkeit des heiligen Geistes im Ganzen und Einzelnen vor, außer in der Form des erscheinenden und deßhalb gemeinsamen und gemeinverständlichen Wortes Gottes, welches, als Darstellung seines Gnadenwillens in Christus, auch im Munde der menschlichen Prediger Wort Gottes ist, das Wort, dessen gewährleistendes und wirkendes Subject Gott bleibt. Die Sacramente sind, gerade als Handlungen der Gemeinde nach der Institution Christi, nicht bloß Bekenntnißacte der Gemeinde, sondern zugleich Vehikel der göttlichen Gnade, verba visibilia, wie es im Anschluß an Augustin in der Apologie der C. A. heißt. In dieser Analogie mit dem gepredigten Worte Gottes ist ihre Zusammenstellung mit demselben an dem vorliegenden Orte begründet. Da nun die Reformatoren Gemeinde der Geheiligten gar nicht ohne diese erscheinenden Mittel des göttlichen Gnadenwirkens vorstellen, so ist der Relativsatz in C. A. art. VII in qua evangelium recte docetur etc. kein synthetisches, sondern ein analytisches Urtheil über die congregatio sanctorum. Stahl (S. 38) braucht uns nicht zu belehren,

daß der Inhalt dieses Subjects und der Inhalt seiner Merkmale nicht identisch sind, — daran wird kein Mensch denken; aber daß die beiden Bestimmungen unter einander ganz verschiedenartig seien (S. 39), ist bloß der Ausdruck seiner mangelhaften Einsicht. „Die Gemeinschaft der Heiligen soll nach Stahl eine Eigenschaft (!) der Individuen, die rechte Lehre des Evangeliums eine Thätigkeit der Gemeinde als Ganzes, jene ein schlechthin Innerliches, diese ein schlechthin Aeußerliches bezeichnen." Vielmehr ist die Gemeinschaft der Heiligen gemäß der stehenden Vergleichung mit dem Leibe als das Ganze gedacht, in welchem die einzelnen Theile im Voraus als Glieder des Ganzen bestimmt sind, und zwar gemäß dem, daß das von Menschen richtig verstandene und gepredigte Wort Gottes Wort ist und Gottes Wirkung fortleitet, und die Sacramente nicht bloß Cultushandlungen der Gemeinde, sondern Vehikel göttlicher Gnade sind. Wie soll also die Gemeinschaft der Heiligen als etwas schlechthin Innerliches gemeint sein, wo dieselben Functionen, welche die unumgänglichen göttlichen Bedingungen ihres Daseins sind, zugleich dazu dienen, daß die Kirche in ihnen erscheint und an ihnen erkannt werden kann? „Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum." Sind nämlich das Wort Gottes und die Sacramente, und nur dies Beides, die Vehikel, durch welche Gott im Ganzen wie im Einzelnen die Gnade mittheilt, so sind die hierauf gerichteten und zur Aneignung dienenden Thätigkeiten der Kirche die einzig nothwendigen Kriterien der Angehörigkeit zur Kirche. Umgekehrt gilt von der Kirche unter diesen Merkmalen der Satz, daß außer ihr kein Heil im christlichen Sinne erreichbar ist (Cat. maior p. 500 Helv. post. cap. 17).

3. Mit jenen beiden durch die religiöse Betrachtung geforderten Merkmalen der Kirche konnte man sich also in Art. VII begnügen, weil der praktische Zweck dieses Artikels keines anderen Maaßstabes bedurfte. Wenn man nicht so geschmackvoll ist, in einem Glaubensbekenntniß die Absicht auf wissenschaftliche Definitionen zu suchen, wird man auch in Art. VII nichts vermissen. Allein wenn der Theolog nach Anleitung der paulinischen Schriften die Merkmale der Kirche festzustellen hat, in denen sie als das nächste Product der Heilsansicht Gottes an den Menschen zu erkennen ist, so wird er allerdings außer dem Worte Gottes und den Sacramenten noch ein anderes Merkmal aufstellen müssen. In dieser Beziehung bedarf nicht der Art. VII C. A. einer Ergänzung, aber die theologische Tradition, welche ja oft genug ihre eigenen Wege zu gehen pflegt, ohne das richtige Verhältniß zu der Auctorität der heiligen Schrift zu suchen. Indem nämlich die Kirche vorgestellt wird als das Product

der Gnade Gottes in Christus, als die Neuschöpfung der Menschheit aus dem heiligen Geiste, dessen Wirken wesentlich gebunden ist an die Verkündigung des offenbaren Gnadenwillens Gottes in Christus, so betrachtet Paulus das Erzeugnis, die Gemeinde der Heiligen als Ganzes, nicht so, als ob alle Theile desselben aus dem Princip der Gnade, und in Kraft des heiligen Geistes in unbedingter Gleichheit bestimmt würden, sondern er erkennt zugleich an, daß aus demselben göttlichen Grunde auch eine Ungleichheit der Theile hervorgeht. Die identische Wirksamkeit des heiligen Geistes auf alle Theile der Gemeinde schließt Unterschiede seiner Gaben und Wirkungen und Berufe in sich, denen gemäß auch die Theile der Gemeinde sich von einander unterscheiden (1. Kor. 12, 4—6). Und zwar richtet sich dieser Unterschied nach dem Maaße des Gnadengeschenks (Eph. 4, 7) oder des Glaubens, den Gott einem Jeden verliehen hat (Röm. 12, 3). Paulus denkt, in der Anwendung des Begriffs des Maaßes an quantitative Unterschiede der Gnadenwirkung, welche den Werth der Qualität gewinnen, und nicht mit Unrecht. Denn je nach der Stärke des Impulses des heiligen Geistes, und je nach dem Umfange, in welchem derselbe die geistigen Kräfte der Einzelnen ergreift und ordnet, werden die in der Kirche verbundenen Personen ein qualitativ verschiedenes Gepräge tragen, und zu qualitativ verschiedenen Bethätigungen befähigt werden. An der Auffassung dieser im heiligen Geist zugleich identischen und zugleich verschiedenartigen Bestimmung der Theile der Kirche, in denen aber die Unterschiedenheit der Identität untergeordnet ist, hängt die paulinische Vergleichung der Kirche mit einem Leibe (1. Kor. 12, 12—27; Röm. 12, 4—8), und das ständige Bild vom Leibe Christi, in welchem Paulus jene Vergleichung zusammenfaßt (Kol. 1, 18; Eph. 1, 23; 4, 15). In dem so aufgefaßten Ganzen sind die einzelnen Theile als Glieder bestimmt, die aus dem Einen Grunde und zu dem entsprechenden Einen Zweck in verschiedener Weise thätig sein sollen. So geläufig nun jenes Bild den Reformatoren ist (z. B. in der Apologie der C. A.), so haben weder sie, noch die Dogmatiker bis auf die Gegenwart jenes Merkmal der Gliederung der Gemeinde der Heiligen durch die Gaben des heiligen Geistes in den dogmatischen Begriff von der Kirche aufzunehmen für nöthig erachtet. Diese Ergänzung des reformatorischen Grundbegriffs von der Kirche hat nun einen ganz andern Sinn als diejenige, zu welcher sich Stahl (S. 43) berechtigt erachtet. „Die organische Seite der Kirche," welche er in der seit der C. A. laufenden theologischen Tradition nicht beachtet findet, ist dieser Gedanke der Gliederung der Gemeinde aus der Gnadenvorsehung Gottes heraus. Hingegen die Begriffe von Amt und Regierung, die Stahl unter jenem Merkmale

bezeichnet, sind, wie gesagt, weder in der C. A. und der theologischen Ueberlieferung ignorirt worden, noch können sie, als rechtliche Existenzformen, ohne Weiteres in dem religiösen Begriff von der Kirche aufgezeigt werden, wenn man nicht in den Fehler verfallen will, wegen dessen man sich von der katholischen Ansicht der Sache abgewendet hat. Denn diese leidet eben an dem Fehler einer unrichtigen Verknüpfung oder auch Vermischung der religiösen und der rechtlichen Beziehungen in dem Begriff und in der wirklichen Gestaltung der Kirche. Recht und Religion sind nämlich, wie ich vorläufig bemerke, entgegengesetzte Motive und Maaßstäbe menschlicher Gemeinschaft, die sich unmittelbar ausschließen, die also nur unter der Bedingung sehr bestimmter Vermittelungen für dieselbe Sache zusammentreffen können. Allerdings kommen nun unter den Charismen in der Kirche, welche Paulus aufzählt, auch die Beziehungen vor, in welchen sich das Amt und die Regierung bewegt: allein die Charismen sind nicht bloß auf κυβέρνησις und διδασκαλία beschränkt; und indem diese Thätigkeiten auf göttliche Gnadengaben zurückgeführt werden, werden sie eben nicht als Rechtsformen der kirchlichen Gemeinschaft dargestellt. Die umgekehrte Behauptung wäre nur möglich, wenn alle die Charismen oder kirchlichen Berufe, welche Paulus a. a. O. außerdem nennt, oder welche man sonst noch erdenken könnte, in der Form von Rechtsordnungen vorgestellt werden müßten. Man kann sich an der Vergleichung der angeführten paulinischen Sätze (Röm. 12, 6—8; 1. Kor. 12, 8—10 28) überzeugen, zu welchen Absurditäten dies führen würde. Oder, um ein modernes Beispiel zu brauchen, man kann sich vorstellen, obgleich die Erfahrung es kaum jemals bewährt, daß die Redaction einer Kirchenzeitung als Dienst gegen die Kirche göttliches Charisma sei; daraus folgt aber keine Abstufung des Rechtes des Zeitungsschreibers gegen seine Leser oder Nichtleser. Aber, wird man sagen, eine wie immer unter der Wirkung Gottes (1. Kor. 12, 6) gedachte Function der Leitung der Gemeinde kann doch nur unter dem Merkmale eines Vorrechtes gegen die Geleiteten vorgestellt werden, dies Merkmal ist von der Vorstellung des χάρισμα κυβερνήσεως untrennbar; also ist dieses Charisma doch von den übrigen verschieden. Nun darauf antwortet Paulus (1. Kor. 16, 15. 16), indem er an die Angabe, daß die Familie des Stephanas sich selbst zum Dienste der Gemeinde bestimmt habe, die Ermahnung knüpft, daß auch die Gemeindeglieder sich Jenen und jedem Mitarbeiter unterordnen sollen. Da das Wort διακονία in den Briefen des Paulus ohne Zweifel dasjenige bezeichnet, was wir Amt nennen, und da jene Mitglieder der in Achaja zuerst bekehrten Familie gewiß als die Personen anzusehen sind, welche der Sache nach und von selbst, d. h. ihrem eigenen Entschlusse

und Bemühen gemäß die Leitung der allmählich in Korinth und Umgegend entstehenden Gemeinde übernommen haben, so müßte man hier, wenn irgendwo, die Andeutung eines Vorrechtes derselben empfangen, gesetzt, daß dies Merkmal für die Vorstellung von der Kirche so nothwendig wäre, wie Stahl meint. Dem widerspricht aber das ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσησθε τοῖς τοιούτοις. Paulus betrachtet eben das Verhältniß noch nicht in der Form des Rechts, die Function der Gemeindeleitung noch nicht als Amt, indem er es als sittlichen Dienst bezeichnet, in welchem man sich den Anderen unterordnet, dem entsprechend auch die Folgsamkeit der Gemeinde nur auf das sittliche Motiv der gegenseitigen Unterordnung zurückgeführt wird. Hiemit ist eine sehr reelle Betrachtung der Ordnung und Unterordnung in der Gemeinde als möglich und gültig erwiesen, welche von der Anwendung des Rechtsbegriffs noch unabhängig ist. Die so beschaffene sittliche Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Leitern und Geleiteten in der Gemeinde richtet sich nun freilich auf die Selbstthätigkeit der Glieder in ihren besonderen Gebieten, und weist deßhalb über die rein religiöse Anschauung der Kirche unter dem Gesichtspunkt des göttlichen Wirkens hinaus, sie ist jedoch in dem Maaße noch ausschließlich von der religiösen Würdigung der Sache beherrscht, als sie sich des rechtlichen Gesichtspunktes enthält.

Der Umfang der religiösen Betrachtung bildet zugleich den Umfang der theologisch-dogmatischen Begriffe. Die dogmatischen Begriffe, im Unterschiede von den ethischen, richten sich darauf, die Größen und Verhältnisse von religiösem Werthe von Gott aus zu erklären, während die ethischen Begriffe unter Voraussetzung der Begründung des christlichen Lebens in Gottes Gnade, sich darauf beziehen, daß der Verlauf des individuellen Lebens und der religiösen und sittlichen Gemeinschaft in den Formen der geistigen Selbstthätigkeit, des selbstbewußten Willens sich vollzieht. Hiefür darf ich mich in der Kürze mit Schleiermacher, C. J. Nitzsch, Harleß einverstanden erklären. Der dogmatische Begriff von der Kirche, bei dem also der theologisch-ethische Begriff noch vorbehalten ist, lautet demnach so: Die Kirche ist die Gemeinschaft der von Gott Geheiligten, welche aus seinem heiligen Geist durch die Verkündigung des Wortes seiner Gnade in Christus und durch die Sacramente als Einheit hervorgebracht, und durch die Gnadengaben und Berufe, die nach dem Maaße des erweckten Glaubens verschieden sind, gegliedert wird.

4. Bevor ich nun dazu fortschreite, den Begriff von der Kirche unter dem ethischen Gesichtspunkte zu erörtern, muß ich eine Distinction berücksichtigen, welche in der evangelischen Lehre von der Kirche überliefert ist, und welche unter Umständen für die richtige Verwerthung der recht-

lichen Ordnungen in der Kirche hinderlich werden kann, — die Distinction zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche. Die Art, wie Höfling diesen „unentbehrlichen Bestandtheil des protestantischen Lehrbegriffs" (S. 9) behandelt, folgt gänzlich dem Sinne der von den Dogmatikern überlieferten Formel, welche zuerst bei Leonhard Hutter Loci theol. XVII, 10 so lautet: „Si externam societatem signorum ac rituum ecclesiae respicias, ecclesia militans dicitur esse visibilis et omnes eos complectitur, qui versantur in coetu vocatorum, sive sint pii sive impii, sive electi sive reprobi. Si vero ecclesiam consideres, quatenus est societas fidei et spiritus sancti in cordibus fidelium habitantis, eatenus certe dicitur invisibilis et electorum propria." Demgemäß meint Höfling, daß, so gewiß nach evangelischer Vorstellung die Kirche principaliter societas fidei et spiritus sancti ist, dieselbe in erster Linie als unsichtbar zu setzen sei, daß sie aber in Gemäßheit der Bethätigung und Aeußerung ihres Lebens von vornherein mit dem Prädicat der Sichtbarkeit ausgestattet ist. Hiedurch bestätigt Höfling ausdrücklich die Möhlersche Formel, daß für die evangelische Auffassung die unsichtbare Kirche als prius, die sichtbare als posterius, — für die katholische Auffassung das umgekehrte Verhältniß gültig sei. Hiegegen hat Stahl mit Recht Einspruch erhoben (S. 54. 347). Denn, was Luthers Andeutungen in der Richtung dieser Distinction betrifft, so ist für ihn die Gemeinschaft im Glauben und heiligen Geiste gar nicht denkbar ohne ihre Erscheinung in der reinen Verkündigung des göttlichen Wortes und der correcten Verwaltung der Sacramente, weil diese empirischen Erkennungszeichen von vorhandener Gemeinde der Heiligen zugleich die göttlichen Organe ihrer Hervorbringung sind, ohne welche sie nicht da ist. Auch im Gebiete der rein religiösen Auffassung und des theologisch-dogmatischen Verständnisses von Kirche behauptet dieselbe von vornherein das Prädicat der Sichtbarkeit, als Gewähr der Wirklichkeit. Was jedoch Stahl weiter (von S. 55) über die Distinction ausführt, ist ohne zuverlässige quellenmäßige Begründung und bewegt sich in willkürlicher und lahmer Dialektik. Indem er jene Ausdrücke als „die zwei Seiten der einen untheilbaren Kirche" anerkennt, welche „in Wechselwirkung stehen," so daß „die unsichtbare Kirche ebensowohl ein Erzeugniß der sichtbaren ist, als diese ein Erzeugniß der unsichtbaren," so bewegt er sich in demselben Schema der Distinction, welches er eben als ungültig bezeichnet hat. Er mengt dann wieder, ohne sich um die Andeutungen der Reformatoren zu kümmern, das Amt und die Regierung, „die Rechtsinstitution" mit der Predigt des Wortes Gottes und den Sacramenten zusammen, behauptet die Stiftung der Kirche auch in dieser Hinsicht von Christus, und schreitet

endlich über das behauptete Wechselverhältniß beider Seiten zu dem Satze fort: „Sie sind untrennbar Eins. Die Kirche ist die sichtbar offenbare Anstalt Gottes und ist zugleich selbst schon das Reich Gottes, wie es hienieden nicht offenbar besteht" (S. 63). Das heißt, seine Dialektik kommt nicht über das Additionsexempel hinaus! Um so mehr häuft er die tautologischen Sätze, um diese nie zum Ausdrucke kommende Einheit zu empfehlen. Und der Zweck aller Perorationen ist darin enthalten, daß die Geltung des rechtlichen Sinnes der Kirche als untrennbar von der religiösen Bedeutung der Kirche dargestellt werde.

Ich verhehle nicht, daß mir dieses Kapitel des Stahlschen Buches einen um so weniger imponirenden Eindruck gemacht hat, als ich selbst zwei Jahre vor dem Tode seines Verfassers eine Untersuchung „Ueber die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche" [1]) veröffentlicht habe, in welcher der ursprüngliche Umfang und Zweck dieser Distinction geschichtlich festgestellt worden ist. Ich darf die Ergebnisse dieser Abhandlung als unbestritten ansehen, und hebe deßhalb aus ihr nur hervor, was für den vorliegenden Zweck unumgänglich ist. Luther nimmt (in der Schrift vom Papstthum in Rom wider Augustinus Alveld, bei Walch XVIII. S. 1196 ff.) das Prädicat der Unsichtbarkeit für die Kirche in Anspruch in zwei antithetischen Beziehungen, um dem Gedanken der Kirche seine principale Bestimmung für den Glauben zu sichern, sofern der Glaube nach Hebr. 11, 1 die Gewißheit unsichtbarer Dinge ist. Man kann sich an der Anwendung dieses Grundsatzes durch den Verfasser des Hebräerbriefes überzeugen, daß die unsichtbaren Gegenstände des Glaubens in anderer Beziehung zugleich als sichtbar vorausgesetzt sind. „Im Glauben denken wir die Welt als geschaffen durch das Wort Gottes, damit nicht aus erscheinenden Stoffen das Sichtbare entstanden sei" (von uns abgeleitet werde). Also obgleich die Welt sichtbar ist, so bezieht sich der Glaube auf ihre Werthbestimmung im Verhältniß zu Gott, als auf etwas Unsichtbares, während der Empirismus sich zutraut, mit seinen Erkenntnißmitteln den letzten Grund der Welt in sichtbarer Materie zu finden. Luther hatte nun seinen religiös-dogmatischen Begriff von der im Wort Gottes und Sacramenten wirklichen und erscheinenden Gemeinde der Heiligen zu vertheidigen gegen zweierlei empiristische Mißdeutungen. Einmal gegen die juristisch-politische Auffassung der römischen Gegner, welche die Kirche gegründet und gebunden achteten an die rechtlich geordneten hierarchischen Personen, deren rechtliche Attribute aufzufassen es gar keines religiösen Verständnisses bedurfte, — ferner gegen den dona-

[1]) In den Theologischen Studien und Kritiken 1859. Heft 2 (s. o. S. 68—99).

tistischen Anspruch der Wiedertäufer, daß die einzelnen activ Heiligen, aus denen die Kirche bestehen soll, als solche mit Fingern bezeichnet werden müßten. Allein die Kirche in jenem für Luther gültigen Sinne ist zuvörderst und in entscheidender Weise Gegenstand des Glaubens. „Was man aber glaubet, das ist nicht leiblich noch sichtiglich." „Niemand siehet, wer heilig oder gläubig ist." Daß also die Kirche das Prädicat der Unsichtbarkeit erfährt, ist nicht auf „eine Seite" ihrer Wirklichkeit bezogen, welche objectiv neben einer andern läge, und mit dieser in Wechselwirkung treten könnte. Vielmehr ist die in Wort Gottes und Sacramenten sichtbare Gemeinde der Heiligen in demselben Umfange ihrer Merkmale unsichtbar, weil es die Sache des specifisch-religiösen Glaubens ist, Gemeinde der Gläubigen als das Erzeugniß göttlicher Gnadenwirkung da zu erkennen, wo man die Verkündigung des Wortes Gottes nach reinem Verstande und die correcte Verwaltung der Sacramente wahrnimmt. Denn nur im Glauben, als der Gewißheit vom Unsichtbaren kann man den göttlichen Werth jener Functionen in der Kirche für sich feststellen, daß „das Wort Gottes nicht leer zurückkommt", sondern die seiner Kraft entsprechende Wirkung an den Menschen ausübt, wie gering ihre Zahl sein mag. In diesen gläubigen, religiösen, dogmatischen Begriff von der Kirche werden nun weder Personen eingerechnet, welche ex hypothesi unheilig, unfromm, heuchlerisch wären, noch werden die hypothetischen Sünden der als heilig gesetzten Glieder in Anschlag gebracht. Denn jene sind, wie Melanchthon in der Apologie ausführt, nicht Glieder an Christus, sondern Glieder des Teufels; die Sünden der Heiligen aber sind für Gott nicht mehr da, da er sie gerade in der Gemeinde der Heiligen vergiebt. Indem also die sichtbare Kirche in Luthers Sinne wegen ihrer Relation auf das gläubige Verständniß als „unsichtbar" bezeichnet wird, verräth sich die bloß apologetische oder je nach den Umständen polemische Beziehung dieses Prädicates. Nun erkennt freilich Luther in derselben Schrift gegen Alveld an, daß es Brauch sei, auch das System der durch besondere Cultusverrichtungen und Jurisdiction ausgezeichneten hierarchischen Personen Kirche zu nennen, jedoch „nicht zu kleiner Verführung und Irrthum vieler Seelen", und ohne daß ein Buchstabe in der Schrift bezeuge, daß sie von Gott geordnet sei. Diese Kirche (im rechtlichen Sinne) unterscheidet er nun von der Kirche nach ihrem religiösen Sinne. „Diese erste, die natürlich, gründlich, wesentlich und wahrhaftig ist, wollen wir heißen eine geistliche, innerliche Christenheit. Die andere, die gemacht und äußerlich ist, wollen wir heißen eine leibliche, äußerliche Christenheit; nicht daß wir sie von einander scheiden wollen, sondern zugleich, als wenn ich von einem

Menschen rede, und ihn nach der Seele einen geistlichen, nach dem Leibe einen leiblichen Menschen nenne" (XVIII, S. 1215). Diese nicht sehr geschickte Nomenclatur für die Kirche als Glaubensgemeinschaft und als Rechtsgemeinschaft hat jedoch mit der Distinction zwischen der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche nichts zu thun; denn in Luthers Sinne sind beide Größen sichtbar. Welches Vertrauen also verdient wohl Stahl, der, obgleich er weiß, daß in Luthers Begriff von der Glaubensgemeinschaft die Sichtbarkeit derselben begründet ist, jene Aeußerung Luthers, und nur sie, zur Bezeichnung der Meinung desselben über Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche anführt (S. 56), und noch dazu aus Walchs Ausgabe der Werke Luthers I, S. 458, wo, im Commentar zur Genesis, sie nicht steht!! Er wird die Schrift gegen Alveld gar nicht gelesen haben! — Drückt also das Prädicat der Unsichtbarkeit im Sinne Luthers aus, daß der Begriff von der Kirche, auch so wie dieselbe in bestimmte Erscheinung tritt, auf gläubiges, religiöses Verständniß rechnet, so erprobt sich dieselbe apologetisch-polemische Pointe auch an demjenigen Begriffe von der Kirche, in welchem die rechtlichen Merkmale von Verfassung und Kirchenregiment eingeschlossen sind. Es giebt ja radicale und religiös ungebildete Leute genug, welche gerade wegen der mit dem Staate verknüpften Verfassung der Kirche und wegen einer vorherrschenden Tendenz in der Besetzung ihrer Aemter den Zweifel erheben, ob die Kirche die Gemeinschaft des religiösen Glaubens und überhaupt noch Culturmacht oder nicht vielmehr ein Polizeiinstitut sei. In den Augen solcher Leute dient also gerade dasjenige, worin nach Stahl die Kirche eigentlich sichtbar werden soll, dazu, ihr Wesen unsichtbar zu machen. Allein mit Luther ist ihnen entgegenzuhalten, daß, wenn bei einem noch so weit getriebenen Mißbrauch der politischen Existenzform der Kirche die richtige Verkündigung des göttlichen Wortes nicht ausgeschlossen ist, die Kirche bei ihrem Wesen bleibt, Gemeinde der Heiligen zu sein, daß aber die Leidenschaft des aufgeklärten Radicalismus das Organ ist, dem die Kirche unsichtbar bleibt, dem also auch kein zuverlässiges Urtheil über sie zusteht.

5. Die dogmatische Definition der Kirche, welche aufgestellt worden ist, schließt allerdings manche Merkmale nicht in sich, unter denen man geneigt sein möchte, die Kirche zu betrachten, z. B. Bekenntniß und Amt. Sie ist aber darum nicht als unvollständig anzusehen, sondern sie ist in ihrer Art durchaus vollständig und deckt alle Functionen, die aus einer andern Rücksicht, als der der religiösen Auffassung, in der Kirche als nothwendig nachgewiesen werden könnten. Um dies zu beweisen, schreite ich dazu, diese anderen möglichen Rücksichten der Deutung der Kirche zu

entwickeln. So wie die Kirche von Gott aus verstanden wird als die durch Sein Wort im heiligen Geiste geheiligte und gegliederte Gemeinschaft der an Christus Glaubenden, ist dieser Begriff von den Reformatoren gebildet (oder wenigstens angebahnt) worden als kritischer Kanon zur Beurtheilung des Werthes desjenigen Complexes von Thätigkeiten und Institutionen, welchen man gewöhnlich mit dem Namen Kirche bezeichnete. Was sich eben der Erfahrung als Kirche darbietet, sind immer gemeinsame Thätigkeiten von Personen, sowie dauernde und anerkannte Formen für solche Thätigkeiten. Denn die Menschen haben ihr Wesen, den selbstbewußten Willen, nur durch die thätige Uebung desselben, und sie wirken gemeinsam nur in ausgesprochenen und anerkannten Ordnungen ihrer Thätigkeit. Dieser Umstand ist nun in jenem Begriff von der Kirche direct nicht berücksichtigt; denn in ihm werden die Menschen eben unter die Wirkung Gottes subsumirt. Dieser dogmatische Begriff von der Kirche würde sich nun als unwahr erweisen, wenn er jene erfahrungsmäßige Anschauung von der Kirche als Complex menschlicher Thätigkeiten ausschlösse, wenn er die zur Kirche verbundenen Menschen unter der Wirkung des göttlichen Wortes und des heiligen Geistes nothwendig als Sachen darstellte, was die Menschen nie sein können. Er wird hingegen seine Wahrheit daran erproben, wenn die Begriffe der Heiligung durch Gott und der Gliederung der Gnadengaben direct rechnen auf eine eigenthümliche selbstbewußte Bethätigung der in der Gemeinschaft Geheiligten, und nur in der Aufzeigung dieses Umstandes ihren vollen Sinn gewinnen. Dies ist nun wirklich der Fall. Im Sinne des Christenthums ist die religiöse Subsumtion der ethischen Selbstbethätigung der Menschen unter die gesammten Factoren der Gnade Gottes das directe Motiv einer qualitativ und quantitativ eigenthümlichen Ethisirung des menschlichen Gemeinwesens. Deßhalb muß sich aber die ethische Selbstthätigkeit der Menschen auch in demjenigen Gebiete, welches Kirche genannt wird, dem Maaßstabe unterwerfen, welchen der religiös, aus Gott begreifliche Zusammenhang der Glaubensgemeinschaft darbietet.

Die Heiligung aus dem heiligen Geist in der Kirche ist nun keine sachliche Determination des Menschen, sondern eine persönliche, sofern sie sein Sebstbewußtsein auf ein Ziel richtet, welches er durch seine Willensthätigkeit in der Gemeinschaft zu erreichen hat. Schon in der Begriffsscala des A. T. steht es fest, daß diejenigen, welche Gott heiligt, d. h. sich als besonderes Eigenthum aneignet, darin die Bestimmung empfangen, ihm zu nahen, ihm zu dienen, oder Priester zu sein (Exod. 19, 5, 6; Num. 16, 5). Die gleiche Bestimmung der Genossen des neuen Bundes ist direct und indirect ausgesprochen 1. Petr. 2, 4. 5. 9; 4, 18; Apok.

1, 6; 5, 10; Hebr. 7, 19; 10, 22; 13, 15. 16; Röm. 12, 1; Eph. 2, 18. Ist nun nach antiker Vorstellung das Opfer das Correlat des Priesterdienstes, so tritt auch die Ausübung der besonderen Gnadengabe des Einzelnen in der Glaubensgemeinschaft und zu ihrer Förderung, also z. B. die Mission des Apostels, sofern sie erfolgreich ist, unter die Kategorie des Priesterdienstes, in welchem die zu Gott Bekehrten ihm wie Opfer nahe gebracht werden (Röm. 15, 16; Phil. 2, 17), und Paulus, sofern er sicher ist, sein Blut um dieses Dienstes willen zu vergießen, bezeichnet sich als ein Opfer, welches zu Ehren Gottes ausgegossen wird (Phil. 2, 17; 2. Tim. 4, 6). Da man immer noch mit der falschen Vorstellung zu kämpfen hat, als bedeute Priesterthum überhaupt ein Amt der Vermittelung zwischen den Menschen und Gott, so spreche ich es noch einmal aus, daß damit ursprünglich und eigentlich die Thätigkeit bezeichnet ist, in welcher man Gott nahet; denn dieser Begriff gilt auch für das besondere Priesteramt (Num. 16, 5). Das amtliche besondere Priesterthum im A. T. derogirt aber an sich nicht dem allgemeinen Priesterthum des erwählten Volks, sondern hat nur die Bedeutung eines Mittels für dasselbe. Diese Behauptung trifft auch das allgemeine Priesterthum der Gemeinde des neuen Bundes. Dasselbe würde nicht nothwendig ein besonderes Priesterthum amtlicher Personen ausschließen. Indessen komme ich später darauf zurück, warum es das besondere amtliche Priesterthum im Sinne des Katholicismus ausschließt.

Die Thätigkeit der Genossen der christlichen Bundesgemeinde, welche ihrem Priesterrecht entspricht, ist das Gebet. Das Gebet ist das Opfer im tiefern geistigen Sinne, welches im neuen Bunde an die Stelle der materiellen Gaben tritt, mit welchen im alten Bunde geboten war, Gott zu nahen (1. Petr. 2, 5; Hebr. 13, 15). In dieser Idee wird eine Gedankenreihe fixirt, welche schon in dem Prophetismus des A. T. angelegt war (Ps. 50, 7—15). Daneben wird im N. T. noch die Ausübung der Wohlthätigkeit als Gegenbild der Opfer vorgestellt (Phil. 4, 18; Hebr. 13, 16), gemäß einer nicht specifisch alttestamentlichen, sondern allgemein orientalischen asketischen Deutung des Almosens als Opfer. Ferner symbolisirt Paulus (Röm. 12, 1) die religiöse Reinigung des gesammten persönlichen Lebens im Gegensatz zu der Darbringung von Thierleibern im Altarfeuer unter dem Bilde der Darbringung des eigenen Leibes an Gott. Unter diesen Analogieen der Opfer im A. T. hat jedoch das Gebet die hervorragende Bedeutung der gemeinschaftlichen und der direct religiösen Thätigkeit, während in den beiden anderen Fällen theils nur indirect eine Beziehung auf Gott ausgedrückt ist, theils eine Isolirung der Thätigkeit eines Jeden auf sich selbst stattfindet. Das Gebet hat nun

aber zugleich den Sinn der Anerkennung Gottes als des Grundes des Heilsstandes in der christlichen Gemeinde, und der Hingabe des eignen Habens und Bedürfens in die Unterordnung unter Gott in Dank und Bitte. Die gemeinsame Form des Gebetes ist das Bekennen des Namens Gottes (Hebr. 13, 15). In diesem specifisch-religiösen Sinne dient also das gemeinsame Bekennen Gottes und seiner in Christus erfahrenen Gnade, auch das Bekennen oder die Anerkennung des Sohnes Gottes als des Mittlers der Gnade, zum entscheidenden Merkmal der Gemeinde der Heiligen in ihrer religiösen Selbstthätigkeit, oder ist das Hauptmerkmal der Kirche im ethischen Sinne. So reich und mannigfaltig das Gebet in Beziehung auf den Stoff der Lebenserfahrungen sein wird, welche in Dank und Bitte auf die Gewißheit zurückgeführt werden, daß Gott, unser Schöpfer, in Christus unser Vater ist, die Anerkennung Gottes unter diesem Namen, das Bekenntniß zu seinem in diesem Namen offenbaren Wesen ist die durchgehende Form, durch welche das ausgesprochene Verständniß unseres Lebens, seines Gewinnes und seiner Mängel zum Gebet wird. Nun wird ferner schon von Christus, dann von den Aposteln die Ablegung eines Bekenntnisses zu Christus vor den Menschen gefordert, welches wegen dieser Beziehung nicht die Form des Gebetes hat (Matth. 10, 32; Röm. 10, 9. 10; Hebr. 3, 1; 4, 14; 10, 23; 1. Joh. 2, 23; 4, 15). Und im Gegensatz zu einer auftauchenden Irrlehre wird Gewicht darauf gelegt, daß Jesus als der persönlich erschienene Christus anerkannt werde (1. Joh. 4, 2; 2. Joh. 7). Nur in diesem Falle wird der Uebergang zu dem theologischen Sinne des Bekennens gemacht. Die anderen Aussprüche beziehen sich jedoch lediglich auf die religiöse Anerkennung dessen, daß der Heilsstand in der christlichen Gemeinde von Gott aus durch seinen Sohn verbürgt ist, insbesondere durch die Thatsache seiner Auferweckung, die seine gegenwärtige Herrschaftsstellung zur Gemeinde eingeleitet hat (Röm. 10, 9. 10).

Ist das Bekennen des Namens Gottes im Sinne des Gebetes, des den Priestern zukommenden Dienstes, die Grundthätigkeit der Gemeinde der Heiligen, die deren Wesen entspricht, so wird einerseits verständlich, daß die Gemeinde an dem heiligen Geiste ihre eigenthümlich bewegende Kraft von Gott aus hat, und daß ihr Selbstbewußtsein geregelt wird durch die Gewißheit der in dem Worte Gottes vor allen Dingen verbürgten Vergebung der Sünden. Der Geist Gottes ist der Gedanke, in welchem Gott selbst sich erkennt (1. Kor. 2, 10); als der heilige Geist ist er in den Gliedern der christlichen Gemeinde derselbe adäquate Gedanke von Gott, der Grund ihrer Erkenntniß Gottes wie er ist, und wie er in der Verleihung seiner Gnade an die Gemeinde sein volles Wesen

offenbart (V. 12). Das Wort von Christus als dem Offenbarer Gottes bewährt seine specifische Wirkung an der Gemeinde, indem „sie sich in aller Weisheit gegenseitig lehrt und ermahnt, aber auch indem sie in Dankliedern aus dem heiligen Geiste, d. h. aus der von Gott erweckten adäquaten Erkenntniß seiner Väterlichkeit, ihm nahet" (Kol. 3, 16). Die Zusicherung der im Opfertode Christi verbürgten Sündenvergebung ist ferner die Grundlage des neuen Bundes, in welchem diese Gemeinde mit Gott steht (Hebr. 8, 6—12), die specifische Voraussetzung, ohne welche die Gemeinde nicht in dem Zutrauen stände, Gott nahen zu dürfen (7, 19; 10, 22). Deßhalb ist die Zusicherung dieser neuen Gnade, welche wegen ihres Zweckes auch im Munde der Menschen nicht aufhört Gottes Wort zu sein, Gott zum wirkenden Subject zu haben (1. Petr. 1, 23—25; Röm. 1, 1), ihrem Inhalt nach das Wort vom Kreuze Christi (1. Kor. 1, 18), oder die Offenbarung der Gerechtigkeit aus dem Glauben (Röm. 1, 16. 17). Bevor nämlich der sittengesetzliche Inhalt des Wortes Gottes in Betracht kommen kann, muß die religiöse Norm des christlichen Lebens in der vorausgehenden Bedingung vollzogen werden, daß diejenige Sünde, welche nicht die formelle Widersetzlichkeit gegen Gottes Gnade ist, die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott nicht ausschließt. Denn, um diesen Punkt nur kurz anzudeuten, es reflectirt sich die Höhe der sittlichen Lebensaufgabe im Christenthum in einer so umfassenden und tiefgreifenden Beurtheilung der Sünde, daß die Auffassung von Beidem den Menschen, dessen Willenskraft stets hinter der Aufgabe zurückbleiben wird, in einen hemmenden Widerspruch verwickeln würde, wenn nicht die principielle Gewißheit gälte, daß in dieser Gemeinde die Sünde die religiöse Gemeinschaft mit Gott nicht aufhebt. Aus dieser Rücksicht meinen die Reformatoren in dem Wort Gottes, durch das die Kirche gegründet, durch das dem Einzelnen in ihr der heilige Geist verliehen wird, die effective Vergebung der Sünden aus der Gnade Gottes und durch die Vermittelung Christi. Dies ist in dem neuen Bunde der allem Sittengesetze übergeordnete Gesichtspunkt. Deßhalb ist freilich der Umfang des Wortes Gottes, so wie es die Kirche hervorbringt, nicht auf jenen rein religiösen Inhalt beschränkt, sondern der ethische Charakter der christlichen Religion fordert die Annahme, daß das Wort Gottes in zweiter Linie auch die sittliche Ordnung des christlichen Lebens begründe. Denn in dieser bewegen sich die Gläubigen, indem sie durch die Thätigkeit des religiösen Bekennens Alles, was sie an sittlichem Erwerbe haben oder bedürfen, auf Gottes Gnadenhülfe und auf seine Abhülfe zurückführen. Ohne jene Voraussetzung hätte man keinen Stoff zum Beten. Aber wie das Beten seine Form, also sein Wesen, eben darin hat, daß das concrete Selbst-

bewußtsein in Dank und Bitte dem Gedanken von Gott untergeordnet wird, so ist innerhalb des Wortes Gottes die Gewährleistung der Sündenvergebung der Regel des concreten menschlichen Lebens übergeordnet. Denn in der christlichen Gemeinde muß zuerst dafür gesorgt sein, daß die Menschen, obgleich Sünder, Gott nahen dürfen, ehe ihnen die Aufgabe gestellt wird, zu deren auch nur annähernder Erfüllung die specifische Nähe zu Gott Bedürfniß ist.

Durch diese Erläuterungen und Ergänzungen wird es also gerechtfertigt, warum die Reformatoren in ihren Andeutungen über den Begriff der Kirche in dem Worte Gottes die Zusicherung der Sündenvergebung über allem anderen möglichen und nothwendigen Inhalt hervorheben. Daß Christus als Erlöser anerkannt wird, hat nach dem Sprachgebrauch des N. T. bekanntlich den Sinn, daß in seiner Gemeinde die Sündenschuld eines Jeden keine Hemmung mehr für den religiösen Verkehr mit Gott bilden wird; und insofern ist die Verkündigung der Sündenvergebung mit dem Worte vom Kreuze identisch. Das religiöse Bekennen, als Ausübung des Priesterrechtes in der Gemeinde der Heiligen, als das Hauptmerkmal des ethischen Begriffs von der Kirche, ist also dem Worte Gottes als dem Hauptmerkmal im religiösen oder dogmatischen Begriff von der Kirche durchaus correlat. Beide Merkmale decken sich ihrem Umfange nach, und was im Worte Gottes der Grund ist, nämlich Gott, ist im religiösen Bekennen das Ziel. Formell sind also beide Functionen in Gegensatz, wie auch die religiöse und die ethische Beurtheilung der Kirche dieselbe Größe in entgegengesetzter Richtung verfolgen. Denn *in dem Worte Gottes ist Gott Subject, in dem religiösen Bekennen die Menschen*. Diese beiden entgegengesetzten Beziehungen treffen nun in den Sacramenten direct zusammen. Als Vehikel der göttlichen Gnade, als constitutive Merkmale der Kirche im passiven Sinne gehören sie mit dem Worte Gottes zusammen; als Cultushandlungen der Gemeinde bezeichnen sie dieselbe als selbstthätige ethische Größe. Insbesondere stellt Paulus das Essen des Brotes und das Trinken des Weines neben die Function des Bekennens, sofern dadurch der Tod des Herrn, d. h. sein Erlösungswerth verkündigt wird (1. Kor. 11, 26). Die Verbindung zwischen dem gemeinsamen Beten und den sacramentalen Handlungen, ferner die Verkündigung des Wortes von Christus in Lehre und Ermahnung zur Anregung des Gebetes (Kol. 3, 16) bilden die Cultussitte als den zusammenfassenden Ausdruck der beiden erörterten Functionen. Endlich reflectirt sich das objective Merkmal der Gliederung der Gemeinde durch die göttlichen Gnadengaben darin, daß die Gemeinde als selbstthätige Größe, als *Subject ihrer eigenen Geschichte* nur auftritt, indem die einzelnen

Glieder derselben ihre sittliche Kraft, wie groß oder gering sie sein mag, und ihre besonderen Fähigkeiten, wie umfangreich oder eng ihr Spielraum sein mag, für die Förderung der gemeinsamen religiösen Aufgabe einsetzen.

6. Die Betrachtung der Kirche als selbstthätiger Größe führt jedoch noch auf andere Beziehungen. In dem religiösen Begriff von der Kirche setzt man sich über alle Unterschiede der Zeit und des Raumes hinweg. Bei dem Gedanken der una sancta ecclesia perpetuo mansura (C. A. art. VII) ignorirt man alle die Schwierigkeiten ihrer Existenz in der Zeit und alle Wechselfälle ihrer geschichtlichen Verwirklichung, indem man nur ihre Entstehung aus Gott durch die wandellose Wirkung seines Wortes vergegenwärtigt. Und diese allgemeine Kirche glaubt man als die homines sparsos per totum orbem, qui de evangelio consentiunt, et habent eundem Christum, eundem spiritum sanctum et eadem sacramenta, sive habeant easdem traditiones humanas, sive dissimiles (Apol. C. A. p. 146). In dieser religiösen Betrachtung hat also die Quantität der Kirche gar keine Bedeutung. Wir, die wir zu Zweien oder Dreien auf den Namen Christi hin, in gemeinsamem Bekenntniß seines Werthes für unser Heil versammelt sind, wir sind durch seine Gegenwart katholische Kirche (Matth. 18, 20), mögen wir übrigens katholischer, lutherischer oder reformirter Confession sein! Aber als Subject ihrer eigenen Geschichte ist die Kirche dem zeitlichen Wechsel der Geschlechter ihrer Angehörigen unterworfen, ist auf die Erhaltung des identischen Typus ihres religiösen Bekennens bei allen ihren im Raume verbreiteten Mitgliedern, und bei der nachwachsenden Jugend angewiesen, ferner aber auf die Verbreitung ihrer selbst zu anderen Menschen hin, endlich auf die Abwehr heimischer Mißdeutungen der Mittelgedanken, in denen ihr religiöses Bekennen die Bürgschaft seiner Correctheit hat. Der selbstthätige Verlauf der Kirche in ihrem Bekennen und ihrer Cultussitte ist aber nicht blos der Einmischung des religiösen Irrthums ausgesetzt, sondern auch der Trübung dadurch, daß die sittliche Erziehung nicht an allen nachwachsenden Genossen der Kirche den Erfolg haben wird, welchen die religiöse Qualität im Christenthum zu ihrem eigenen Dasein fordert. So kommen die impii et hypocritae in die Kirche, welche, wenn sie endgültig so beschaffen sind, dem Begriff der Kirche auch im ethischen Sinne widersprechen, welche aber als Objecte der Bekämpfung für die Kirche in diesem Sinne da sind, hingegen in dem rein religiösen Begriff derselben ebenso ignorirt werden, wie alle übrigen zeitlichen und räumlichen Affectionen der Kirche. Weiterhin ergiebt sich aus diesem Umstande die schon oben aus dem N. T. belegte Abstufung der Beziehungen, in welche der Begriff des Bekennens eintritt. Sofern in dieser Thätigkeit die directe Bestimmung der Gemeinde der

Gläubigen und das nothwendige Merkmal der Kirche im ethischen Sinne ausgedrückt ist, bezieht es sich auf Gott als den Grund unseres gesammten Daseins und Heiles und auf Christus als den Mittler und Bürgen desselben, und auf nichts Anderes. Aber sofern die Kirche ihrer geschichtlichen Entstehung gemäß der Welt gegenübergestellt ist, ist die Aufgabe begründet, Christus vor den Menschen zu bekennen. Dies hat nämlich theils die Bedeutung, daß die Gemeinde sich ihres Unterschiedes von der umgebenden nichtchristlichen oder feindlichen Welt bewußt bleibe, theils die, daß Nichtchristen in die Gemeinde hineingezogen werden, und hierunter fällt auch die Aneignung der nothwendigen Vorstellungsreihen, in denen sich das religiöse Bekennen bewegt, an die nachwachsende Welt in der Gemeinde, — der Unterricht in der christlichen Religion. Auf diese Function der Kirche, welcher der Einzelne niemals gänzlich entwächst, bezieht sich die bekannte Vergleichung der Kirche mit einer Mutter (Luth. Cat. maior p. 497, Calvin. Inst. chr. rel. IV, 1, 4). Endlich sofern die religiösen Vorstellungsreihen durch Mißdeutung getrübt und in Irrthum verkehrt werden, gewinnt das Bekennen Christi die antithetische Form gegen die Häresie. Dieses antithetische Bekennen wird aber in der Abwehr theologisch, sobald die Häresie durch theoretische Gesichtspunkte den Zusammenhang des ursprünglichen Bekennens verschiebt, und es dehnt sich auf alle Glieder der religiösen Vorstellungsweise aus, sofern die Häresie sich an alle möglichen Punkte derselben anknüpft. Hieraus ergiebt sich aber, daß das religiöse Bekennen des Namens Gottes und Christi aus dem eigensten Zweck der Kirche, und daß das religiöse Bekennen Christi vor den Menschen aus der unumgänglichen geschichtlichen Stellung der Kirche nothwendig ist. Hingegen das antithetische und das im engern Sinne theologische Bekennen ist so gewiß kein nothwendiges Merkmal der Kirche, als die Häresie nicht nothwendig, sondern zufällig ist. Denn die Kirche ist, auch als ethische Größe betrachtet, nothwendig auf Einheit des Bekennens angelegt, und nicht auf Trennung wegen desselben.

Indessen ist es geschichtliche Thatsache, daß die Kirche mannigfaltig getrennt ist, und daß die Aufhebung dieser Trennungen in den allermeisten Fällen nach menschlichem Maaßstabe unwahrscheinlich ist. Ich sehe hier von dem Falle ab, daß die evangelischen Kirchen in ihrer national-politischen Abgrenzung, und in ihrer Abhängigkeit vom Staat zu einer Vielheit von Gemeinschaften geworden sind. Denn wo sonst die rechtliche Verfassung einen Trennungsgrund zwischen der morgenländischen und abendländischen katholischen Kirche und zwischen der letztern und den evangelischen Kirchen abgiebt, hat doch die Trennung noch andere und tiefere

Gründe. Diese sind aber nicht immer das antithetische oder theologische Bekenntniß. Denn dasselbe ist den beiden katholischen Kirchen so überwiegend gemeinsam, daß, wenn es wahr wäre, was gewöhnlich vorausgesetzt wird, daß die Theile der Kirche sich durch ihre Bekenntnisse unterscheiden, die Trennung zwischen der griechischen und der römischen katholischen Kirche gar nicht bestände. Und doch wird sie auch der neuesten päpstlichen Reunionsbestrebungen spotten! Denn während diese Trennung in Wirksamkeit trat durch das umgekehrte Verhältniß, welches sich im Orient und im Occident zwischen der kaiserlichen und der bischöflichen Gewalt entwickelt hat, so hat sie sich festgesetzt durch die verschiedene Ausgestaltung der Cultussitte, und durch die Behauptung des für die Kirche entscheidenden Werthes derselben durch die Griechen, sowie durch das berechtigte Mißtrauen derselben, daß dieselbe durch die Unterordnung unter Rom bedroht wäre. Wie sehr dies den Standpunkt der griechischen Kirche bezeichnet, beweist ferner die ebenso unausgleichliche Trennung der russischen Altgläubigen von der russischen Staatskirche. Nur auf dem Boden der abendländischen Kirchenbildung beruhen die hauptsächlichen Trennungen auf den antithetischen Bekenntnissen. Während nun aber die römische Kirche alle Abweichungen von ihr als unberechtigt durch die Anwendung des Begriffs der Häresie bezeichnet, ziemt es dem Protestantismus, die verschiedenen Gründe der Trennung als zufällige und bestimmungswidrige sich ohne diesen Begriff verständlich zu machen. Denn wenn man den Katholicismus nicht als häretisch beurtheilt, so würde man dessen Urtheil über uns nur bestätigen, wenn wir die anderen Abweichungen mit jenem Titel belegten, in dessen Gebrauch sehr geringe historische Einsicht und Gerechtigkeit wirksam ist.

In den Urtheilen der Reformatoren über die römische Kirche ist zweierlei mit einander verbunden, einerseits, daß das officielle Kirchenthum, namentlich in der Person des Papstes, antichristlich sei, daß die Bischöfe nicht die Kirche, sondern des Teufels Apostel seien, daß die officielle Lehre die Anerkennung des Fundaments der Kirche, nämlich des Werthes Christi, aufhebe, andererseits, daß in dem Gebiete der römischen Kirche die wahren Gläubigen zerstreut seien, daß auch unter dem Papstthum die christliche Kirche geblieben sei, wenn auch, wie Calvin beschränkend sagt, in elenden Trümmern [1]). Daß in reformirten Bekenntnissen der zweiten Epoche, dem Gallischen, Schottischen, Belgischen, die römische Kirche einfach als die falsche bezeichnet wird, ist eine den historischen Umständen entsprechende

---

1) Apol. C. A. p. 148, 146. Art. Smalc. p. 314, 335. Luthers Auslegung des 14.—16. Cap. Johannis (Walch VIII, S. 481). Calvini Institutio chr. rel. IV, 2, 12.

Beurtheilung des officiellen Kirchenthums, neben welchem doch die Gallische Confession das Zugeständniß Calvins wiederholt. Wir können uns die Bezeichnung der römischen Kirche als falscher Kirche in dem Sinne aneignen, als dieselbe selbst als Kirche Staat sein will, also ihrer eigenen Absicht nach nicht im richtigen Sinne Kirche sein kann. Jene contrastirenden Urtheile der Reformatoren bilden aber keinen Widerspruch, der als solcher die Unwahrheit der Urtheile nothwendig machen würde, wenn man in der mittelaltrigen Gestalt der Kirche die frühere, unvollkommene Entwickelungsstufe erkennt, deren Unreife eben durch die widersprechenden Tendenzen in ihr selbst bezeichnet ist. Dieser Charakter ist ja auch namentlich in der Heilslehre des einflußreichsten Theologen wahrzunehmen. Thomas von Aquino bekennt sich in der Lehre von der Gnade zu allen evangelischen Vordersätzen, aber er fügt ihnen unevangelische Nachsätze hinzu. Je nachdem die einzelnen katholischen Christen sich mehr an jene oder mehr an diese halten, haben sie das persönliche Gepräge evangelischen Christenthums oder nicht. Nach diesem Maaßstabe des persönlichen religiösen Bekennens kann also die durch die Reformation zur höheren Stufe entwickelte Kirche auf eine Menge von gleichartigen Gliedern im Schooße der katholischen Kirche rechnen. — Was die Abweichungen vom kirchlichen Protestantismus betrifft, welche seit dem 16. Jahrhundert aufgetreten sind, so folgen sie dem Triebe, das Christenthum entweder als Secte auszuprägen oder als ethische Schule; jenes findet in der alten Wiedertäuferei und im Quäkerthum, dies im Socinianismus statt. Man wird sich aber zu hüten haben, hierin einfach häretische Bildungen zu erkennen, weil beide Richtungen, theils in milderer, theils in schärferer Temperatur im Schooße der evangelischen Kirchenbildungen sich heimisch gemacht haben, das Sektenprincip als Puritanismus und Pietismus (Methodismus), das Princip der ethischen Schule als Rationalismus in den verschiedensten Abstufungen. Da sich nun leicht nachweisen läßt, daß diese Einseitigkeiten durch eine Verkümmerung der kirchlichen Universalität in den reformatorischen Kirchen hervorgerufen sind, so muß zugestanden werden, daß die Absicht der Reformation, die Kirche als Kirche darzustellen, bisher nicht erreicht ist. Daraus folgt jedoch nicht, daß dieselbe unerreichbar ist. Der Glaube an die Eine Kirche ist nicht ohne die Hoffnung, die Eine Kirche im evangelischen Sinne zu verwirklichen.

In diesem Gebiete der Betrachtung ist endlich noch hervorzuheben, daß die historische Dauerhaftigkeit der Kirche oder eines Theiles derselben durch die Quantität bedingt ist, welche für die gläubige Selbstverständigung über die Kirche gleichgültig ist. Kirchen in der Diaspora sind ent-

weder schweren Gefahren ihres Bestandes ausgesetzt, oder gar zum Untergange verurtheilt.

7. Sofern die durch die Wirkung des Wortes Gottes bezweckte Heiligung der Gemeinde in den Thätigkeiten des Bekennens und der Cultussitte sich realisirt, und zur Erscheinung an den Gliedern der Gemeinde bringt, sind die ethischen Merkmale der Kirche Folgen ihres in dem religiös-dogmatischen Begriff dargestellten Wesens. Es wird sich jedoch weiterhin ergeben, daß die Wirksamkeit des göttlichen Wortes zugleich bedingt ist durch diese activen Functionen der Kirche. Ehe ich aber dazu fortschreite, darf ich meiner Darstellung eine Behauptung Stahls gegenüberstellen, die, so verkehrt sie ist, mir daraus scheint hervorgegangen zu sein, daß er die richtige Unterscheidung und Verknüpfung desjenigen nicht gefunden hat, was ich als den religiösen und als den ethischen Begriff von der Kirche entwickelt habe. Denn freilich ist diese Unterscheidung weder von den Reformatoren vollzogen, noch ihren theologischen Nachfolgern geläufig geworden. Stahl aber streift diese Unterscheidung durch seine Distinction zwischen Kirche und Gemeinde, womit nicht das Ganze und der locale Theil bezeichnet, sondern „zwei Begriffe, d. h. zwei Seiten oder Beziehungen der Kirche ausgedrückt werden sollen, deren Unterschied im Wesen selbst besteht" (S. 67). „Gemeinde bezeichnet die im Glauben verbundenen Menschen, Kirche bezeichnet die Gottesstiftung über den Menschen. Die Gemeinde entsteht durch Willen und That der Menschen, ihre innere Entschließung zum Glauben, ihren äußern Beitritt; die Kirche ist ein Werk, Anstalt, Reich von Gott gegründet und fortwährend erhalten. Die Wirksamkeit der Gemeinde ist eine Wirksamkeit der Menschen auf Gott gerichtet; die Wirksamkeit der Kirche ist eine Wirksamkeit der Gottesstiftung auf die Menschen gerichtet, Verkündigung des Evangeliums, Spendung der Sacramente, Uebung der Schlüssel. Die Geistlichen sind Diener der Kirche, nicht Diener der Gemeinde. . . . . Die Kirche umfaßt auch die menschlich geschichtlichen Einrichtungen, die auf Grund jener göttlichen Stiftungen sich gebildet, das Bekenntniß und die auf Grund der göttlichen Stiftung von Amt und Regiment in Freiheit ausgebildete geschichtliche Verfassung. Das Alles ist Institution, außer und über den Menschen." — Welcher Knäuel von Willkür! Wie kann im evangelischen Sinne behauptet werden, daß Gemeinde zu Stande kommt durch menschliche Entschließung, ohne die principielle Wirkung der Gnade Gottes in dem Evangelium? Also freilich ist an der Gemeinde das Merkmal des activen Gottesdienstes formell entgegengesetzt dem Merkmale der Verkündigung des Evangeliums, und da jene Function den Grund ihrer Möglichkeit an dieser hat, so ist es diesem principalen Merkmale real

untergeordnet. Aber es ist dieselbe Größe, Gemeinde oder Kirche, welche von Gott aus zu dem Zwecke durch sein Wort hervorgebracht wird, um ihm in Bekennen und Gebet zu dienen. Das Wort „Kirche" bezeichnet immer die gläubigen Menschen in jenen beiden Beziehungen. Und wenn wir nicht wieder in den Sprachgebrauch verfallen wollen, der nach Luther „nicht zu kleiner Verführung und Irrthum vieler Seelen" anderswo gangbar ist, so haben wir darauf zu verzichten, irgend welche sachliche Einrichtungen über den Personen, geschweige denn menschliche geschichtliche Einrichtungen mit dem Namen Kirche zu belegen. Das ist bei Stahl unverhüllter Romanismus!

Die übliche Nichtunterscheidung zwischen den Merkmalen der Kirche im religiösen und im ethischen Sinn verschuldet ferner einen weit verbreiteten Irrthum in der Vermischung von Wort Gottes und particularkirchlichem (antithetischem) Bekenntniß. Unter den Umständen, unter denen die C. A. aufgestellt wurde, kam es für die Nachweisung dessen, was wirklich Kirche ist, nicht blos darauf an, daß das Wort Gottes überhaupt gepredigt wurde, sondern darauf, daß es nach reinem Verstand gepredigt wurde, wie der deutsche Text des Art. VII ausspricht, — auf die pura doctrina evangelii. Indessen ist es nun von Bedeutung, auf welches von diesen Worten der Ton gelegt wird, auf evangelii oder auf doctrina. Indem ich nun in Gemäßheit von Art. V nicht daran zweifeln kann, daß das Wort Gottes deßhalb als das erscheinende Merkmal der Kirche anerkannt wird, weil es von Gott her das Organ seiner Gnadenwirkung ist, so muß ich pura doctrina evangelii lesen. Das Evangelium, der im Worte offenbare Gnadenwille Gottes, als wirksamer Grund der Heiligkeit und Angehörigkeit zur Kirche, soll auch im Munde der Menschen Wort Gottes sein. So weit also zur reinen Darstellung des Gnadenwillens Gottes durch Menschen deren menschliches Verständniß gehört, darf dasselbe nur als ein jenem Zwecke untergeordnetes Mittel gelten. Hingegen wird der Sinn der C. A. nicht richtig aufgefaßt, wenn man liest pura doctrina evangelii. Denn hiemit ordnet man die menschliche Erkenntniß, sowie sie im antithetischen Bekenntniß der activen Kirche ausgesprochen wird, dem Worte Gottes als die Form dem Stoffe der Erkenntniß über. Diesen Fehler aber begehen diejenigen, welche in specifischem Sinne kirchlich zu lehren vorgeben. Ich citire statt aller Anderen Kliefoth (Die allgemeine lutherische Conferenz in Hannover, S. 37): „Was in der Augustana und den anderen Zeugnißschriften als das schriftgemäße Gotteswort und als der einsetzungsmäßige Gebrauch der Sacramente von den Verfassern bekannt ist, das und nichts Anderes haben sie für die rechte Lehre und die rechte

Sacramentsübung geachtet, und von diesem Inhalte der Bekenntnisse haben sie in Art. VII gesagt, daß er, wenn er durch Predigt und Spendung in Action versetzt werde, die Kirche sammle und einige."

Allerdings können Menschen zu Trägern des Wortes, dessen Subject Gott ist und bleibt, nur werden, sofern sie nicht nur dasselbe vernommen haben, sondern auch dasselbe vorstellen, und zwar die Beziehungen desselben in richtiger Verbindung vorstellen. Deßhalb ist die Fortwirkung des Wortes Gottes in der Kirche durch Vermittelung von Menschen nur möglich, wenn die Erkenntniß des Grundes und des Zweckes, der Veranlassung und der Mittel des göttlichen Wortes nicht nur gewonnen, sondern auch ausgesprochen wird. So wird das Wort Gottes, welches der Grund des religiösen Bekennens der Gemeinde ist, auch durch das Bekennen der Gemeinde bedingt, nämlich in Hinsicht seiner durch Menschen zu vermittelnden Fortwirkung. In diesem Sinne erscheint das Wort Gottes als der Inhalt des menschlichen Bekennens, welches alle Beziehungen desselben im Denken unterscheidet und verknüpft. Indessen darüber darf doch nicht das richtige Bekenntniß der Menschen und das göttliche Wort identificirt, oder auch nur auf gleichen Werth tarirt werden; denn jenes ist eben menschliches Product, dieses aber Kraft Gottes. Als Kraft Gottes wird nun das Evangelium geachtet, wenn es heißt, daß Gott durch dasselbe den Glauben verleiht und die Kirche sammelt. In diesem Sinne ist die pura doctrina evangelii, in welcher sich die Menschen bemühen, den göttlichen Gnadenwillen unter den richtig verstandenen Bedingungen auszusprechen, das Merkmal und der Grund der Kirche. Aber was soll es heißen, daß der Inhalt des Bekenntnisses, wenn er durch Predigt (von Menschen) in Action versetzt wird, die Kirche sammele? Entweder ist die „Action" als göttliche gemeint; dann muß das Wort Gottes auch im Munde der Menschen in der offenbaren Form Seines Gnadenwillens ausgesprochen werden, es muß also aus der Form des menschlichen Bekenntnisses heraustreten, und dies menschliche Verständniß als sein untergeordnetes Mittel erkennen lassen. Oder die „Action" ist die des menschlichen Predigers, der den Inhalt der Bekenntnisse, die menschliche Analyse der im göttlichen Wort zusammengefaßten Gedanken vorträgt; dann wird die Kirche nicht gesammelt, wenigstens nicht im Sinne von Art. V. Könnte man in Hinsicht der eben geprüften Erklärung Kliefoths zweifeln, welchen Sinn der zweideutigen Worte er vertritt, so entscheidet er sich für die Verwechselung von göttlichem Worte und menschlichem (theologischem) Bekenntniß, indem er (S. 38) das Bekenntniß als die kirchenbildende und kircheneinigende Potenz behauptet.

Dies ist nun der Irrthum, durch dessen Aufrechterhaltung eine Partei in der Kirche sich für die eigentliche Trägerin der Kirche ausgiebt, daß man das Wort Gottes, wenn man es auch anfänglich mit Paulus als die Kraft Gottes zur Seligkeit anerkennt, alsbald nur als den Inhalt oder Stoff menschlichen Erkennens und gemeinsamen Bekennens vergegenwärtigt, und demgemäß menschliche Thätigkeit als den Grund der Kirche in einem Sinne in Anspruch nimmt, welcher der Bedeutung des Wortes Gottes Abbruch thut. Hiebei wird nun derselbe Fehler in der Methode des Erkennens begangen, der in der katholischen Lehre von der Gnade und Freiheit begangen wird. Thomas von Aquino, dem die officielle Lehre hierin folgt, weiß von vornherein sehr wohl, daß die gratia operans die Kraft ist, welche auch den freien Willen im Werke der Bekehrung bewegt Also da Bewegendes und Bewegtes gleich Form und Inhalt ist, erkennt er von vornherein den Gedanken an, der das Princip der evangelischen Lehre ist, daß im Gnadenstande die Gnade die Form und der menschliche Wille der Stoff sei. Dies ist die ideelle Grundanschauung. Nun kommt aber der Gnadenstand des Menschen zur empirischen Anschauung immer in der Form des freien Willens. Während nun die evangelische Lehre dieses Gebiet der Betrachtung immer dem Princip der Gnade unterordnet, ist es die Eigenthümlichkeit der katholischen Lehre, daß sie den ideellen Gesichtspunkt der gratia operans auf den Anfang des Processes beschränkt, den weiteren Verlauf aber auf die gratia cooperans zurückführt, auf die empirische Auffassung derjenigen Synthese des subjectiven Gnadenstandes, in welcher die Gnade der Stoff, der freie Wille die Form ist. In derselben Weise verfährt die Partei, als deren Sprecher Kliefoth angeführt ist. Sie beginnen vielleicht mit der Anerkennung des Wortes Gottes, als des Grundes der Kirche. Aber da das Wort Gottes, empirisch betrachtet, nur nachweisbar ist in der theologischen Analyse seines Inhalts, welche in dem kirchlichen Bekenntniß niedergelegt ist, so kommt man nicht wieder zu der ideellen Einheit des Wortes Gottes als des Ausdrucks seines Willens zurück, sondern beruhigt sich dabei, daß man die Summe der von Gott geoffenbarten Wahrheiten als den Inhalt des kirchlichen Bekenntnisses besitze. In der Analogie dieser Verschiebung der Begriffe vom göttlichen Worte und kirchlichen Bekenntniß mit der Verschiebung des Verhältnisses zwischen Gnade und menschlicher Freiheit ist das Urtheil begründet, daß diese Partei katholisirt. Wenn ich also dies Urtheil ausspreche, so meine ich nicht damit einen moralischen Vorwurf zu erheben, sondern ich will damit einen charakteristischen Fehler in der Methode der Erkenntniß bezeichnen.

Findet man in der C. A. art. VII das reine Bekenntniß der geoffen-

barten Wahrheiten als das Hauptmerkmal der Kirche anerkannt, so wird das Raisonnement dieser Partei in directer Consequenz auf die Nothwendigkeit eines abgeschlossenen theologischen Systems für die Kirche geführt, wie ein solches durch die Concordienformel exemplificirt ist. Dieser Schluß ist von Thomasius (Das Bekenntniß der evangelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Princips S. 43) in einer Schlichtheit und Sorglosigkeit formulirt worden, der man es gar nicht ansieht, daß sich die Sache in der wirklichen Geschichte gar nicht so leicht gemacht hat. „Wie sie (die lutherische Kirche auf dem Wege zur Concordienformel) das innere Wesen der Kirche in die Gemeinschaft des Glaubens setzte und die pura evangelii doctrina als Merkmal ihrer Wahrheit bezeichnete, so galten ihr Einheit und Reinheit der Lehre für die Bedingungen des kirchlichen Bestandes. Es stand ihr von vornherein fest, daß kirchliche Gemeinschaft nur auf der Grundlage der Uebereinstimmung in der Lehre (nicht blos in den Fundamentalartikeln) stattfinden könnte." Allein hiegegen erhebe ich Einspruch mit der Auctorität Luthers, und wie sich zeigen wird, auch der Augsburgischen Confession.

Allerdings hat Luther oft genug in ungenauer Rede die Glaubensartikel zur Bezeichnung des reinen Sinnes des Evangeliums eintreten lassen. Allein daß Luther in einem Bekenntniß Fundamentalartikel von anderen zu unterscheiden wußte, beweist die Eintheilung seiner sogenannten Schmalkaldischen Artikel, deren dritter Theil bekanntlich dahin lautet, daß über seinen Inhalt agere poterimus cum doctis et prudentibus viris, vel etiam inter nos ipsos. Endlich wo er sich absichtlich und ausführlich über die Merkmale der Kirche ausgesprochen hat, weist er nicht nur demjenigen, was man kirchliches Bekenntniß nennen mag, einen untergeordneten Werth an, sondern er schließt damit zugleich die Folgerungen aus, welche Thomasius im Sinne der lutherischen Kirche, welche vor der Concordienformel gar nicht genannt werden sollte, als von selbst verständliche Annahmen angiebt. In der Schrift „Von Conciliis und Kirchen aus dem J. 1539" (bei Walch XVI, S. 2785 ff.) entwickelt Luther alle nothwendigen Merkmale der Kirche, Wort Gottes, Taufe, Abendmahl, die Schlüssel, Predigtamt, Gebet und Katechismus, Kreuz und Verfolgung; außer diesen sieben Hauptstücken fügt er noch (S. 2806) die Merkmale des christlichen Lebens hinzu. Aber das Bekenntniß im Sinne von Kliefoth und Genossen wird direct gar nicht erwähnt, geschweige denn der Zwang der Uebereinstimmung in allen Punkten der theologischen Lehre. Vielmehr erklärt sich Luther in ganz entgegengesetzter Richtung. „Erstlich ist das christliche heilige Volk zu erkennen, wo es hat das heilige Gottes Wort. Wiewohl dasselbe ungleich zugehet, wie Paulus sagt 1. Kor.

3, 12. 13. Etliche haben es ganz rein, etliche nicht ganz rein. Die, so es rein haben, heißen die, so Gold, Silber, Edelsteine auf den Grund bauen; die es unrein haben, heißen die, so Heu, Stroh, Holz auf den Grund bauen, doch durchs Feuer selig werden." Diesen Gedanken hat Luther in derselben Schrift schon vorher (S. 2663) so erläutert: „In der heiligen Kirche werden mitunter sein hölzerne, stroherne, heuerne Bauleute, das ist Lehrer, die dennoch auf dem Grunde oder Fundament blieben, durchs Feuer wohl Schaden nehmen, doch selig werden müßten. Welches nicht kann von Ketzern verstanden werden. Denn dieselben legen einen andern Grund, diese aber bleiben auf dem Grunde, nämlich im Glauben Christi, werden selig und heißen Gottes Heiligen, haben gleichwohl Heu, Stroh, Holz, das durch Feuer der heiligen Schrift muß verbrennen, wiewohl ohne Schaden ihrer Seligkeit." Also die Einheit in der theologischen Lehre ist an sich in der Kirche nicht nothwendig, und die entgegengesetzte Meinung, welche die Kirche der deutschen Reformation auf Kosten ihrer Einheit zur Concordienformel führte, ist hervorgerufen worden durch eine Verschiebung des theologischen Begriffs von der Kirche und durch die gleichzeitige politische Nöthigung der Stände, der C. A. ihre durch die theologischen Streitigkeiten zerrüttete Einigkeit dem Reiche gegenüber zu bewähren.

Obgleich nun durch die Concordienformel die Schule Melanchthons einer in materieller Hinsicht an Luther sich anschließenden Richtung unterlag, so ist doch sehr bemerkenswerth, daß die Concordienformel in formeller Hinsicht gerade durch Melanchthons Begriff von der Kirche vorbereitet worden ist, wie er denselben seit 1543 in seinen Loci dargestellt hat. Aus diesem Umstande erklärt sich, warum es gerade Schüler Melanchthons sind, welche in der Reaction gegen sein Verhalten in der Sache des Interim und gegen seine Abendmahlslehre auf die Forderung der schulmäßigen Uebereinstimmung in allen Punkten der kirchlichen Lehre gelangten. Es ist eine höchst oberflächliche Ansicht, daß Melanchthon in seiner Zeit Vertreter des modernen kirchlichen Liberalismus gewesen sei, weil er in einzelnen Punkten der Lehre die Möglichkeit von Abweichungen durch seine eigene Praxis bewies; und in der Epoche der Streitigkeiten war die Melanchthonische Schule im engern Sinne in ihrer Art ebenso exclusiv wie ihre Gegner. Was also Melanchthons Lehre von der Kirche betrifft, so fehlt eine Darstellung derselben in der ersten Ausgabe der Loci (1521), sie folgt in der zweiten (1535) dem in der C. A. und ihrer Apologie entwickelten religiös-dogmatischen Begriff; jedoch in der dritten Ausarbeitung (1543) ist diese Darstellung ausgefallen, und an ihrer Stelle findet man eine solche, die nur von dem ethischen Gesichtspunkte der

Selbstthätigkeit beherrscht ist, und zwar nicht in umfassendem Sinne. In der Antithese gegen die mystischen Beiläufer der Reformation, wie Sebastian Franck und Caspar Schwenkfeld, welche, weil ihnen keine der effectiven Kirchenbildungen zusagte, sich von aller Kirche isolirten, soll die factische Kirchenbildung der lutherischen Reformation trotz ihrer Mängel als nothwendig erwiesen werden. Um dies zu erreichen, hat M. die reformatorische Grunddefinition der Kirche als communio sanctorum ausfallen lassen. Er definirt vielmehr (Corpus Reformatorum XXI p. 825 sq.) die Kirche ganz empirisch als den coetus vocatorum, profitentium evangelium dei, — amplectentium evangelium Christi, — in quo articuli fidei recte docentur, in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes. Ganz charakteristisch erklärt er die Kirche, um sie von dem regnum pontificum zu unterscheiden, für coetum similem scholastico coetui (p. 835); im Falle aber Streit über den Sinn der heiligen Schrift in der Kirche entsteht, so ist ipsum dei verbum iudex, et accedit confessio verae ecclesiae. Es klingt endlich wie eine Vorhersagung des Urtheils, mit welchem die Anhänger der Concordienformel die abgelaufene Epoche des Streites überschaut haben werden: Cum major pars hunc verum iudicem et hanc veram confessionem audit, deus ecclesiae iudex tandem dirimit controversiam delens blasphemos! So ist Melanchthon in formeller Hinsicht der Urheber der Concordienformel, und diejenigen, welche nach dem Beispiele derselben gegenwärtig die Einigkeit im antithetischen Bekenntniß als die Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft behaupten, sind, mit Verlaub zu sagen, — Melanchthonianer und nicht Lutheraner. Denn auch unter den nachherigen lutherischen Theologen setzt sich glücklicherweise die Tradition der C. A. fort, der Ausdruck der freilich unvollständigen, aber idealistischen Andeutungen Luthers über die Kirche durch die Feder Melanchthons. Hingegen ist es Zacharias Ursinus, der Verfasser des Heidelberger Katechismus, welcher unter den Kennzeichen der wahren Kirche in erster Linie anführt: Professio verae et recte intellectae doctrinae legis et evangelii (Explicatio catechetica, Opp. I. p. 209). Ursinus aber war Schüler Melanchthons.

Daß jedoch dem Art. VII der C. A. dieser Sinn fern liegt, folgt endlich aus dem Verhältniß, in welchem sein Text zu den entsprechenden Stellen der Schwabacher und der Torgauer Artikel steht, der Quellenschriften für die C. A. In dieser Vergleichung ist aber der deutsche Text zu Grunde zu legen, welcher bekanntlich nicht weniger authentisch ist als der lateinische, und verhältnißmäßig bedeutsamer als der letztere, wo er

mit den Grundlagen wörtlich übereinstimmt [1]). Die Hauptsätze des Art. VII lauten also deutsch: „Die Kirche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereicht werden. Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden." Nun lautet unter den Schwabacher Artikeln der zwölfte: „Solche Kirche ist nichts anderes denn die Gläubigen an Christo, welche obgenannte Artikel und Stücke glauben und lehren, und darüber verfolgt und gemartert werden in der Welt. Denn wo das Evangelium gepredigt wird und die Sacramente recht gebraucht, da ist die heilige christliche Kirche, und sie ist nicht mit Gesetzen und äußerlicher Pracht an Statt und Zeit, an Personen und Gebäu gebunden" [2]). Die „obgenannten Artikel" betreffen die Trinität, die Gottheit Christi, seine Gottmenschheit und die Heilsbestimmung seines Todes, die Erbsünde, die Unfreiheit des Willens und die Gerechtigkeit aus dem Glauben, die Bekehrung durch den heiligen Geist (Art. 1—6). Die „Stücke" beziehen sich auf den sacramentalen Werth von Taufe und Abendmahl, welche, jedes aus „zwei Stücken", dem sinnlichen Element und der übernatürlichen Gabe, bestehen (Art. 9. 10). Die Bestimmung der Kirche nach diesem activen Merkmal des formulirten Bekenntnisses, welche in dem Schwabacher Art. 12 ausgesprochen war, ist nun, wie man sieht, nicht in die C. A. übergegangen; und auch deßwegen ist Kliefoths Meinung nicht richtig, daß die C. A. mit der rechten Lehre des Evangeliums gerade die Artikel des Glaubensbekenntnisses bezeichne. Denn wenn dieser Sinn beabsichtigt wurde, so ist es rein unbegreiflich, warum man nicht die in der Vorbereitungsschrift ausgedrückte Formulirung dieses Gedankens festhielt. Die Formel scheint sich also zur Aufnahme in die C. A. nicht empfohlen zu haben; vielleicht weil der zwölfte Schwabacher Artikel, in welchem die Motivirung des ersten Satzes durch den zweiten nichts weniger als einleuchtend ist, von vornherein ein mißlungener Versuch ist, die Ansichten Luthers und Melanchthons, die sich doch nicht decken, zu combiniren.

Hingegen weist nun die „Predigt des Evangeliums nach reinem Verstand" deutlich auf einen der sogenannten Torgauer Artikel zurück, welcher Luthers Art und Weise unverkennbar an sich trägt, und in der äußern Form sich berührt mit einer Stelle aus Luthers gleichzeitiger „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstage zu Augsburg"

1) Vgl. Köllner Symbolik I, S. 182.

2) Corpus Ref. XXVI, p. 157.

(Walch XVI, S. 1171 ff.). Unter den Torgauer Artikeln, aus welchen hauptsächlich der zweite Theil der C. A. hervorgegangen ist, lautet die entscheidende Stelle (C. R. XXVI, p. 193):

> In der Kirche Christi fordert man diese nachgeschriebenen Stücke: Erstlich ein rechtschaffen Predigtamt, da fleißig und treulich gepredigt und gelehrt wird das heilig göttlich Wort nach reinem christlichen Verstand, ohne Zusatz einiger falscher Beilehre.
>
> In solcher Predigt wird klar, eigentlich und richtig gelehret und dargegeben, was da sei
>
> Christus und das Evangelium,
> Rechtschaffene Buße und Furcht Gottes,
> Wie zu erlangen sei Vergebung der Sünde,
> Von Vermögen und Gewalt der Schlüssel der Kirchen.
>
> Diese Lehre und die ganze Summe des Evangelii wird in dieser Kirche Christi mit fleißigem, wahrem Anhalten täglich und ohne Unterlaß, beides in der Gemeinde und bei einem jeden Christen für sich getrieben durch Predigen, Lesen, Trösten und Vermahnen, durch Auslegen der Psalmen und allerlei Bücher der Schrift, wie Paulus 1. Kor. 14 schreibt.
>
> Da wird recht gelehret von christlicher Freiheit, wie die Gewissen frei sind in Christo.
>
> Und solche Lehre zu erhalten, wird mit großem Ernst und höchstem Fleiß Achtung gehabt, daß Schulen für Knaben und Mädchen zu guter Zucht der Jugend aufgerichtet und erhalten werden.
>
> Da sind auch die Gaben der Sprache, Hebräisch, Griechisch und Lateinisch, und thun die Bischöfe Fleiß, damit solche Studia, so hochnöthig sind, die heil. Schrift zu verstehen, nicht untergehen.

Es folgt in einer zweiten Gruppe der Requisite der Kirche eine Aufzählung von praktischen Einrichtungen und Thätigkeiten: Taufe, Abendmahl, Erkenntniß der Sünde und der Gnade, der heilige Geist mit seinen Gaben, christliche Liebe, Unterricht vom Kreuz und Leiden, von rechten guten Werken, Glaube, Hoffnung, Beichte und rechtschaffener Brauch der Absolution, Kinderzucht und Unterweisung der Jugend im Katechismus und im Gebet, öffentliche Fürbitte für alle Stände, rechtschaffener Bann. In dritter Reihe wird endlich das Material der Kirchenordnung und der amtlichen Seelsorge aufgeführt, welches für die Kirche als nothwendig zu erachten ist.

Die Aufstellung, welche den „reinen Verstand des Evangeliums“ erläutern soll, bewegt sich freilich auch in der sorglosen Bezeichnung des Evangeliums als Lehre, welche von den Doctrinärs, von Melanchthon an

gerechnet, so mißverstanden worden ist. Daß es sich aber dabei nicht um menschliche Theorieen und technische Definitionen handelt, erkennt man aus der Wendung, daß in der Predigt etwas gelehret und dargegeben wird. Die vier Punkte, auf welche diese Worte angewendet werden, bezeichnen nun auch die directen Bedingungen, ohne welche das Evangelium als der offenbare Gnadenwille Gottes nicht ausgesprochen und nicht wirksam auf den menschlichen Willen gemacht werden kann. Die göttliche Gnade knüpft ihre Wirkung an den Mittler Christus und an die von ihm ausgehende und auf ihn sich beziehende Verkündigung; sie rechnet für ihre Wirkung auf die menschliche Buße und Furcht Gottes, sie fordert und regt den Glauben an, in welchem der Einzelne die Rechtfertigung als die Hauptsache sich aneignet, sie verknüpft endlich das Heil des Einzelnen mit dem Dasein der Kirche. In diesem Zusammenhang kommen diese religiösen Vorstellungen nicht als einzelne paragraphirte Wahrheitssätze menschlicher Erkenntniß in Betracht, sondern als die unumgänglichen Mittel, um aus menschlichem Munde das Wort Gottes als solches hervorgehen zu lassen. Nun soll freilich außer dieser Lehre noch die „ganze Summa des Evangeliums" getrieben werden. Damit werden gewiß die anderen in den Bekenntnißschriften paragraphirten Wahrheiten gemeint; aber wohl zu merken nicht als solche, welche neben einander von den Menschen anerkannt würden, sondern auch nur als die Mittel zur Aneignung der göttlichen Gnade an den Willen. Denn die Lehre und die Summa des Evangelii soll auch zum Trösten und Vermahnen verwendet werden. Sollte sich dazu ein kirchliches Glaubensbekenntniß, etwa die Concordienformel, eignen? Ich habe davon keine Erfahrung, aber ich bezweifle es. Rechnet etwa die demnächst hervorgehobene Lehre von der christlichen Freiheit auf ein Bekenntnißgesetz? Wird die Freiheit der Gewissen in Christo noch anerkannt, wenn einem Mann, wie Caspar Peucer, im Gefängniß das Abendmahl durch Andreä und Selnecker verweigert wird, weil er die Anerkennung der Ubiquitätslehre ablehnte? Und wie soll der Religionsunterricht für Knaben und Mädchen, der allerdings auf die Aneignung des kirchlichen Bekenntnisses ausgehen soll, zum gesunden Ziele führen, wenn nicht alle diese Vorstellungsreihen nur als Mittel für den Eindruck der Gnade Gottes auf die Gesinnung der Jugend berechnet werden? Auch in dieser Anwendung ist also nicht, wie Kliefoth meint, das Bekenntniß kirchenbildend, sondern das Wort Gottes. Endlich soll der reine Verstand des Wortes Gottes sicher gestellt werden durch die Gaben der Sprache, d. h. nach dem jetzt gewonnenen umfassenderen Gesichtspunkte, durch die biblisch-theologische Bildung der Geistlichen. Auf diese kommt es aber bekanntlich gar nicht an, wo man an die kirchenbildende und einigende Kraft eines

nach Form und Inhalt geschlossenen Bekenntnisses glaubt. Da beschränkt man sich leider auf die dicta probantia und auf Luthers Bibelübersetzung! Also auch hieran ergiebt sich der Widerspruch der Bekenntnißschwärmer gegen diese ursprünglichste Declaration des Art. VII der C. A.

8. Das antithetische, theologische Bekenntniß hat also die Bestimmung, die reine und ungehemmte Wirkung des Wortes Gottes zu vermitteln, und demgemäß die reine Form des Gebetsbekenntnisses in der Gemeinde möglich zu machen, so wie die stiftungsgemäße Ausübung der sacramentalen Handlungen deshalb geboten ist, damit die an sie geknüpfte Gnadenwirkung Gottes erfolge. Indem nun die Reformatoren zu jenem Zwecke die Augsburgische Confession aufstellten, und die Feier des Abendmahls sub utraque einführten, hatten sie bekanntlich gar nicht die Absicht, eine partikulare Kirche neben der bisher bestehenden allgemeinen Kirche des Abendlandes zu gründen. Das Bekenntniß sollte also nicht die Kirche trennen, sondern sollte die Kirche reinigen. Dies darf niemals vergessen werden, wenn auch der Erfolg der entgegengesetzte gewesen ist. Nur wenn man sich an jener ursprünglichen Absicht orientirt, und die Bedingungen in Gültigkeit erhält, durch welche jene Absicht ihr Ziel erstrebte, kann man in der von den Reformatoren abstammenden besonderen Kirchengemeinschaft der Angehörigkeit zu der Einen allgemeinen Kirche gewiß werden. Denn nicht darauf kommt es an, daß man in irgend einer noch so vorzüglichen Particularkirche stehe, sondern darauf, daß unser Leben in der Kirche dem Maaßstabe entspreche, nach welchem wir die Eine Kirche glauben. Setzt nun Gott die Eine Gemeinde der Heiligen dadurch ins Leben, daß er sein Wort, und durch dasselbe seinen Geist wirksam auf die Menschen macht, so haben wir nicht nur das Recht, sondern die Pflicht zu der Ueberzeugung, daß wir in der Einen allgemeinen Kirche leben, wo überall das Wort Gottes nach reinem Verstande gepredigt und die Sacramente laut des Evangelii verwaltet werden. Denn diese Ueberzeugung wird eine Triebkraft für das ganze religiöse Leben entwickeln, welche nicht erweckt wird, wo man auf Grund jener Functionen nur den Anspruch macht, der vorzüglichsten Kirche neben anderen anzugehören. Die theologische Theorie darf nicht den Thatbestand der Kirchentrennungen so auffassen, wie es der Geschichtskunde und dem Kirchenrecht geboten oder erlaubt ist. Die theologische Theorie ist nur so viel werth, als sie dem Glauben entspricht. Der Glaube aber kennt die Kirche nur in der Einheit. Ist aber dem Glauben gemäß die Kirche die Eine und allgemeine, so sollen nach der theologischen Theorie die Trennungen der Kirche nicht da sein. Also kann die theologische Theorie nicht anders verfahren, als daß sie die allgemeine Kirche überall nachweist, wo jene Functionen gött-

lichen Werthes wirksam sind. Nach diesem Maaßstabe also muß jede evangelische Predigt, die von einer römisch-katholischen Kanzel ergeht, (und es giebt solche reichlich) beurtheilt werden, als Merkmal davon, daß auch dort die allgemeine Kirche in unserem Sinne verwirklicht wird.

9. Die Apologie der C. A. hat erklärt, daß die Kirche, wenn sie auch hauptsächlich Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes ist, doch auch den anderen Politien vergleichbar sei, also Rechtsordnung an sich habe. Und das rechtliche Merkmal des Predigtamtes ist in der C. A. und ihren Quellenschriften als die Form der menschlichen Fortwirkung des göttlichen Wortes anerkannt und vorausgesetzt. Es fragt sich demnächst, unter welchen Bedingungen die nach evangelischem Begriff bestimmte Kirche als Trägerin rechtlicher Merkmale vorgestellt werden kann. Denn die symbolischen Schriften der Reformation, so weit sie Andeutungen zum Begriff der Kirche enthalten, bieten insofern eine Antinomie dar, daß sie die Kirche nach dem höchsten religiösen und zugleich nach dem rechtlichen Maaßstabe des nothwendigen Amtes auffassen. Recht und Religion aber sind, wie ich schon ausgesprochen habe, entgegengesetzte Maaßstäbe menschlicher Gemeinschaft, die sich unmittelbar ausschließen. Die Religion ist das denkbar allgemeinste und umfassendste Motiv gemeinschaftlicher sittlicher Zwecksetzungen. Hingegen das Recht ist Maaßstab sittlicher Zwecksetzungen in der Gemeinschaft, theils als Privatrecht für die individuellen Zwecke als solche, theils als öffentliches Recht für gemeinschaftliche Zwecke nach einem allgemeineren Begriffe von der menschlichen Gemeinschaft, der aber, verglichen mit dem religiös-sittlichen, doch nur ein besonderer ist. Wo wir also angewiesen werden, die Kirche principaliter unter dem religiösen Gesichtspunkt als Product der göttlichen Gnade zu betrachten, müssen wir alle vielleicht möglichen specielleren Maaßstäbe ihres Zustandekommens mit dem Gedanken überspringen. Oder wo wir diese als maaßgebend beachten, bleiben wir hinter derjenigen Auffassung zurück, welche wir als evangelische Christen stets in maaßgebender Bereitschaft halten sollen. Die reformatorischen Bekenntnisse stellen also hierin ein Problem, das sie nicht gelöst haben, dessen Lösung im katholischen Sinne nur von jeher ausgeschlossen ist. Freilich wird die letztere oft genug gerade als gut lutherischer Grundsatz ausgegeben. Wie ich vor einigen Jahren in einer obscuren Kirchenzeitung zufällig gelesen habe, wird die Kirche durch das Wort Gottes regiert, die Pastoren aber sind die berechtigten Inhaber und Träger desselben, also wird die Kirche von den Pastoren regiert. Nun gegen diesen rohen Syllogismus gilt als Palladium Melanchthons Schmalkaldische Bekenntnißschrift von 1537 de potestate et primatu papae et de potestate et iurisdictione epis-

coporum (p. 345, 353), wo zwar das amtliche Recht besonderer Personen, das Evangelium zu verkündigen, als nothwendig für die Kirche bezeichnet, aber wieder aus dem ius vocationis der Kirche abgeleitet wird, da die Schlüssel, — nach Luthers Deutung, die Verkündigung des Evangeliums überhaupt, — ursprünglich an die Kirche geknüpft, und erst durch die Berufung durch dieselbe auf bestimmte Beamte übertragen werden. Stellt man nun diese Sätze mit dem scheinbaren Eindrucke der C. A. zusammen, so gewinnt die oben bezeichnete Antinomie noch einen präciseren Ausdruck. Die Kirche setzt als Erzeugniß des göttlichen Wortes das Bestehen des besonders berechtigten Amtes nothwendig voraus; — und das Bestehen des besonders berechtigten Amtes setzt das Dasein der Kirche voraus.

Wie nun auch der scheinbare Widerspruch dieser Sätze seine Ausgleichung finden mag, so ist doch eben klar, daß die evangelische Art der Lösung über das einfache Causalverhältniß hinausliegen wird, in welchem nach gewöhnlicher katholischer Theorie die besondere amtliche Thätigkeit des Klerus die Ursache der Gemeinde der Heiligen sein soll. Evangelischen Theologen ziemt es um so weniger, sich dieser Anschauungsweise anzuschließen oder anzunähern, als katholische Theologen selbst etwas unfreiwillig dafür Zeugniß ablegen, daß in jener Theorie keine befriedigende Erklärung der Sache geliefert wird. Ich erinnere an bekannte Ausführungen Möhlers, daß die beabsichtigte amtliche Wirkung des Klerus zur Hervorbringung oder Förderung der christlichen Kirche durch ärgerliches Leben desselben, oder durch seine Vernachlässigung des Volkes durchkreuzt worden sei (Symbolik, 6. Aufl., S. 353), ferner daß Christus seine Kirche durch die Wiedergeborenen, durch die Personen christlich-sittlichen Charakters erhält (S. 425). Damit ist zugestanden, daß die Ausübung des amtlichen Privilegiums durch die Kleriker allein nicht der zureichende Grund für die Erzeugung von Gemeinde der Heiligen ist, sondern daß unter Voraussetzung der Wirkung Gottes die Gemeinde der Heiligen sich aus sich selbst erzeugt, und daß die amtliche Thätigkeit des Klerus in diesem Verlauf nur ein bedingtes Mittel ist[1]). Daß Möhler dennoch

---

1) In demselben Sinne spricht sich neuerdings aus W. E. von Ketteler (Deutschland nach dem Kriege von 1866, S. 188): „Um die Aemter der Kirche im Sinne Christi zu besetzen, muß die Kirche auch Priester haben, welche vom Geiste Christi erfüllt sind .... Das Priesterthum in einem heiligen Mann und in einem vor der Welt vielleicht ganz tadellosen aber ganz gewöhnlichen Menschen ist seinem Wesen nach zwar dasselbe, aber in seiner Wirksamkeit für die Kirche und die Verbreitung des Reiches Gottes unermeßlich verschieden .... Zu jeder Zeit ist die siegende Kraft der Kirche wesentlich von der Heiligkeit der Priester abhängig, oder was dasselbe ist,

sich auf dem Boden des Katholicismus gehalten hat, wird ihm nur möglich, indem er hinzufügt, daß, weil jene wirklichen Träger der Kirche nicht mit Fingern gezeigt werden können, man durch Gott an seine Anstalt gewiesen sei, an den Klerus, in welchem die Wahrheit nicht untergehen kann. D. h. weil man diese Dinge nicht ideell auffassen will und kann, sondern nur empirisch, begnügt man sich mit einem Surrogat der Wahrheit, man verläßt sich darauf, daß der Klerus die göttliche Wahrheit besitzt, obgleich man weiß, daß das Vorhandensein des Klerus mit dem Besitze dieser Wahrheit noch keineswegs die zweckentsprechende Wirkung derselben verbürgt.

Das kirchliche Amt ist nun das erste Merkmal des auf die Kirche angewendeten Rechtsbegriffs, sowohl der zeitlichen Entstehung als dem Werthe nach. Denn die Ausübung aller anderen Rechtsfunctionen der Kirche wird durch das Dasein des Amtes vermittelt. Die Ableitung dieses Merkmals aus den übrigen Beziehungen des evangelischen Begriffs von der Kirche will nun freilich nicht gelingen, wenn man sich blos an die Andeutungen der symbolischen Schriften hält, die leider in der folgenden Theologie ihre Entwickelung zu vollständiger Reife nicht gefunden haben. Denn das dort niedergelegte Material führt eben zu der oben bezeichneten Antinomie in dem Verhältniß zwischen Kirche und kirchlichem Amte. Die Lösung derselben wird aber gelingen, wenn einerseits die Begründung des kirchlichen Amtes im göttlichen Charisma[1]) anerkannt, andererseits erwogen wird, daß das Recht überall ein sittliches Mittel der gemeinsamen sittlichen Selbstthätigkeit der Menschen ist. Also wird der Begriff des kirchlichen Amtes direct nur in Beziehung zu dem ethischen Begriff der Kirche gesetzt werden können.

Die Kirche ist eine ethische selbstthätige Größe, indem ihre Mitglieder ihr gemeinsames Priesterrecht durch das Bekennen Gottes und Christi im Gebet, durch das Bekennen Christi in der Begehung des Abendmahls ausüben, indem sie durch das Opfer der Wohlthätigkeit an ihre bedürftigen Genossen dieselben zum gemeinschaftlichen Gottesdienst fähig machen. Diese gemeinschaftlichen Functionen Vieler können als gemeinschaftliche im Raum

---

von der Aehnlichkeit mit Christus.... Die Wiederaussöhnung der Protestanten mit der Kirche wird erreicht durch die Heiligkeit des katholischen Priesterthums." Nun auch ich rechne auf eine Aussöhnung des Katholicismus mit der Reformation, wenn diese Andeutungen von Verzweiflung an Bellarmins Begriff von der Kirche sich zu der klaren Erkenntniß entwickeln, die ich im Text als die Consequenz aus Möhlers Zugeständnissen ausgesprochen habe.

1) De pot. et primatu papae etc. p. 345. Ministerium novi testamenti ibi est, ubi deus dat dona sua, apostolos, prophetas, pastores, doctores (Eph. 4, 7, 11).

und als identische in der Zeit nur durch eine Ordnung oder Gliederung der Gemeinde ausgeübt werden. Aus dem Zwecke der Gemeinschaft folgt also nothwendig eine stehende Unterscheidung zwischen leitenden, repräsentativen Personen und geleiteter, repräsentirter Gemeinde. Indem jene den Gemeinschaftszweck als solchen als Zweck ihrer besonderen stetigen Thätigkeit verfolgen, sind sie den einzelnen Mitgliedern der Gemeinde insofern übergeordnet, als diese an den gemeinschaftlichen Functionen als solchen nur durch die Vermittlung jener Beamten Theil nehmen können. Als Repräsentanten der Gemeinschaft treten also diese nur auf, insofern sie ein Recht auf Folgeleistung aller einzelnen Gemeindeglieder gewinnen. Diese Gedankenentwicklung geht freilich über die oben besprochene Erklärung des Paulus (1. Kor. 16, 15. 16) hinaus; den Antrieb zu ihr läßt jedoch gerade die nähere Erwägung dieser Aeußerung selbst erkennen. Paulus wendet eben den Rechtsbegriff noch nicht auf das Amt an, indem er sagt, daß wie die Beamten sich dem Dienst der Gemeinde gewidmet haben, so auch die Gemeinde sich ihnen unterordnen solle. Aber die von beiden Seiten geübte Unterordnung hat eine verschiedene Beziehung; aus der Abstufung dieser ergiebt sich aber die Gültigkeit des Rechtsbegriffs für das Verhältniß. Denn die directe Relation des Dienstes, der Unterordnung der Beamten ist die Gemeinschaft als solche, das Ganze im ideellen und zugleich reellen Sinne; die Unterordnung, welche Paulus den Lesern seines Briefes zumuthet, ist die der Einzelnen gegen die einzelnen Beamten als Repräsentanten der Gemeinschaft, deren Idee jeden Einzelnen nur unter der Bedingung umfaßt, daß er sich den Beamten anschließt, und ihr Recht durch die That bewährt. Unter diesen Umständen gewinnen aber nicht blos die Beamten ein Recht gegenüber den Gemeindegliedern, sondern das Verhältniß erscheint nothwendig als ein gegenseitiges, da auch die Gemeindeglieder das Recht darauf gewinnen, daß die Beamten durch ihr besonderes Handeln den Zweck der Gemeinschaft und nur diesen verwirklichen. Die gottesdienstliche Gemeinschaft als ethische Größe ist also nicht wirklich in Raum und Zeit außer in der Abstufung und Wechselbeziehung der Rechte ihrer Beamten und ihrer übrigen Genossen.

In dieser Ableitung des Amtes der christlichen Gemeinde ist der Mittelbegriff der Ordnung des Ganzen derselbe, dessen sich auch schon Luther in bekannten Aeußerungen (bei Höfling S. 51 ff.) bedient hat. Allein der Stoff der Thätigkeit, in welcher die Gemeinde eben vorgestellt ist, ist von dem, welchen Luther vorherrschend beachtet, verschieden, und deßhalb ergeben sich auch zunächst andere Attribute des kirchlichen Amtes, als das der Predigt des Evangeliums. Die Beamten der Gemeinde, die in Ausübung ihres Priesterrechtes als thätig vorgestellt werden muß,

empfangen demgemäß nothwendig Attribute priesterlichen Charakters. D. h. sie sind wesentlich Vorbeter, die Repräsentanten der Gemeinde in dem Opfer der Lippen, welche Gott bekennen. In diesem Sinne ist das besondere amtliche Priesterthum auch für das evangelische Verständniß von der Kirche ganz unverfänglich, und nach den Grundgedanken im N. T. ganz unumgänglich. Ein Fehler, d. h. die Abbiegung in die Analogie mit den Ordnungen des A. T., würde erst begangen, wenn behauptet würde, daß die amtlichen Priester einen Stoff der Darbringung hätten, welcher nicht auch jedem Gemeindegliede zustände, wie die Feueropfer im A. T. und das Meßopfer im Sinne der katholischen Kirche. Allein von diesen Behauptungen ist die meinige weit entfernt, denn das Gebet ist im Munde des Vorbeters der Gemeinde nichts anderes als im Munde des Familienhauptes für die Seinigen, und jedes Einzelnen für sich oder für die zufällig mit ihm zusammentreffenden Anderen. Ich glaube aber auch behaupten zu dürfen, daß die Entstehung des Amtes in der ersten christlichen Gemeinde zu Jerusalem im Zusammenhange mit dieser Ableitung steht. Die Erzählung Act. 6, 1—6 scheint zwar vorauszusetzen, daß das ökonomische Amt der Sorge für die Wittwen aus dem Apostelamt abgezweigt worden ist, und daß die Apostel die vor der Gemeinde vorhandenen ursprünglichen Beamten derselben gewesen seien, da sie auch neben den sieben Männern sich nicht blos den Dienst des göttlichen Wortes, sondern auch den des Gebetes vorbehalten. Allein in der letztern Hinsicht treten sie in einer dem Apostolat entgegengesetzten Qualität auf. Als Apostel repräsentiren sie den Stifter der Gemeinde; als Vorbeter repräsentiren sie die Gemeinde. Wenn sie nun doch nicht durch Wahl der Gemeinde zu dieser Stellung gelangten, so erklärt sich dieselbe, wie in dem Falle des Stephanas (1. Kor. 16, 15. 16), daraus, daß die Zwölf als die Erstlinge der Gemeinde die naturgemäßen gottesdienstlichen Repräsentanten derselben waren, und zunächst nur den Theil ihres Repräsentantenamtes abgaben, der ihrem Berufe der Verkündigung des Wortes Eintrag that. Denn auch die Almosen, zu deren Verwaltung die sieben Männer eingesetzt worden sind, tragen den Charakter des Opfers, sie bekommen die Gestalt eines gemeinsamen Opfers nur durch ihre geordnete Vertheilung; die Männer also, die dazu berufen sind, repräsentiren die Gemeinde gerade in Hinsicht dieser gemeinsamen priesterlichen Function. Zur Bestätigung dieses Zusammenhangs dient die Ordnung des Gottesdienstes im zweiten Jahrhundert, die Zusammenfassung des Gebetes und der freiwilligen Gaben für die Armen und die Beamten in der danksagenden Darbringung von Brot und Wein an Gott, um auszudrücken, daß man alle Nahrung zum Bestande des Lebens von Gott her empfange.

Die Einsetzung der sieben Männer in Jerusalem durch die Gemeinde beweist also deutlich, daß das Amt in der christlichen Gemeinde nicht als eine totale oder partielle Delegation des Apostelamtes als solchen anzusehen ist. Insbesondere ist die Lehrthätigkeit kein ursprüngliches Attribut des christlichen Gemeindeamtes, sondern ist erst später allmählich mit demselben combinirt worden[1]). Das kirchliche Amt principaliter als Fortsetzung des Apostolates zu beurtheilen, verbietet sich auch dadurch, daß die Fortsetzung des Apostolates in anderen Personen eine contradictio in adiecto ist. Denn die Bestimmung der zwölf Männer zu Aposteln ist nicht ihre ursprüngliche Werthbestimmung, sondern sie hängt davon ab, daß die Zwölf, als die ständigen Begleiter des Herrn (Marc. 3, 14. *ἵνα ὦσι μετ᾽ αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν*) die erste Generation der Gemeinde des neuen Bundes selbst sind, für welche zunächst, wie die Abendmahlshandlung beweist, das den Bund inaugurirende Opfer im Tode Jesu dargebracht ist (Marc. 14, 22—24). Als die Urgemeinde sind sie dazu berufen, durch das Evangelium die folgende Generation der Gemeinde ins Leben zu führen. Ist aber ihre „Sendung“ so bedingt, so ist eine directe Fortsetzung ihres Amtes ebenso widersinnig, als das Urtheil sein würde, daß die zweite oder dritte Generation der Gemeinde die erste wäre. Deßhalb wird die Gleichstellung der Auctorität der Prediger mit den Aposteln und mit Christus in der evangelischen Lehre nicht auf eine formelle Identität ihres Amtes mit dem Beruf der Apostel begründet, sondern auf die Identität des Inhaltes ihrer Worte, auf die Voraussetzung, daß sie das Wort Gottes so richtig verkündigen wie die Apostel[2]).

10. Es fragt sich aber, wie der Gegensatz meiner Ableitung des kirchlichen Amtes aus der Sphäre der priesterlichen Selbstthätigkeit der Gemeinde zu der durchgehenden Beziehung des kirchlichen Amtes auf die Predigt des göttlichen Wortes in den Grundsätzen der Reformatoren ausgeglichen werden kann. Diese Frage beantworte ich in folgender Weise.

---

1) Vgl. Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. (1857), S. 350 ff. 358. Stahl, der das Gegentheil behauptet, hat nicht nur die angeführten Nachweisungen nicht widerlegt, sondern verschweigt sie überhaupt, indem er aus ihrem Zusammenhang eine gegen Calvin gerichtete Bemerkung, die ihm bequem ist, sich aneignet (S. 120). Ganz specios ist seine Erklärung von 1. Tim. 5, 7, aus welcher Stelle sich auch deutlich ergiebt, daß das Lehrgeschäft als zufälliges Attribut des christlichen Gemeindeamtes angesehen wurde. Nach Stahl sollen diejenigen Aeltesten doppelter Ehre werth sein, die der Lehre mit unermüdetem Fleiß obliegen, im Gegensatz zu solchen, welche ihr mit geringerem Fleiße sich widmen, als ob das Wort *κοπιᾶν* jene antithetische Gradbestimmung in sich schlösse! Vgl. 1. Thess. 5, 12; 1. Kor. 16, 16.

2) De pot. papae p. 345. Nec valet illud ministerium Novi Testamenti propter ullius personae auctoritatem, sed propter verbum a Christo traditum.

Aus dem nachgewiesenen Zusammenhange zwischen dem göttlichen Worte und der priesterlichen Bestimmung der durch jenes hervorgerufenen Gemeinde folgt, daß kein Gott wohlgefälliges Gebet gedacht werden kann, welches nicht unter der regelmäßigen Anregung und Leitung des rein gepredigten Wortes Gottes steht (vgl. Kol. 3, 16). Ist nun das Gebet die gemeinsame Action der Gemeinde durch die Vermittelung ihrer Beamten, so muß auch die Predigt des Wortes Gottes als Attribut ihres Amtes anerkannt werden, und dieses Attribut tritt nothwendig in die erste Stelle vor allen anderen Attributen, weil es seinem Werthe nach alle übrigen amtlichen Functionen beherrschen muß. Diese Nachweisung darf nicht deßwegen in Zweifel gezogen werden, weil sie den Reformatoren fremd ist. Denn diese fanden in der katholischen Ueberlieferung gerade die Verkündigung des göttlichen Wortes als das erste Attribut des Priesterthums anerkannt. Jedoch die Spuren der altchristlichen Verfassung bewähren es, daß die Lehrthätigkeit nicht als nothwendiges Attribut des Klerus ursprünglich anerkannt war, sondern erst allmählich zu dem regelmäßigen und ausschließlichen Attribute der Amtspersonen geworden ist [1]), welche ursprünglich mit der ökonomischen und disciplinaren Leitung der Gemeinde betraut waren. Deßhalb kann auch der Satz der Reformatoren, daß die Predigt des göttlichen Wortes ursprünglich der ganzen Gemeinde zukomme und von dieser auf die berufenen Beamten delegirt worden sei, historisch nicht erwiesen werden. Um so weniger, als die „Schlüssel“ nach richtigem Verständnisse dieses Bildes nicht die Predigt des göttlichen Wortes, sondern das Recht der Gesetzgebung und Jurisdiction bezeichnen [2]). Dennoch ist es vollständig wahr, daß principaliter die Gemeinde das Wort Gottes empfangen hat, insofern sie durch dies Organ Gottes hervorgebracht ist nur unter der Bedingung der persönlichen selbstbewußten Aneignung. Demgemäß können besondere amtliche Träger dieser Function zum Zwecke der Erhaltung und Fortpflanzung der Gemeinde nur in zweiter Reihe gedacht werden. Denn als Mittel zum Zweck der Gemeinde sind sie zugleich von der Gemeinde als ihrem Grunde abhängig. Es läßt sich ferner kein historischer Punkt erweisen, in welchem nicht die Gemeinde vor den amtlichen Trägern des göttlichen Wortes da war. Denn wenn man bis zu den Aposteln aufsteigt, so sind diese selbst eher Gemeinde Christi als sie Apostel sind.

Demgemäß läßt sich erkennen, in welchem Sinne das kirchliche Amt

---

1) Vgl. die Entstehung der altkathol. Kirche, S. 352.

2) Vgl. Steitz, Ueber den neutestamentlichen Begriff der Schlüsselgewalt, in den Theol. Studien und Kritiken 1866, Heft 3.

göttlichen Ursprung und göttliche Autorität hat. Man darf diesen Gedanken nicht in dem Sinne durchsetzen wollen, daß damit der menschliche Ursprung ausgeschlossen wäre. Denn dadurch würde die evangelische Erkenntniß verletzt werden, daß die Gemeinde der Grund des Amtes als der Form besonderer Dienste gegen die gesammte Gemeinde ist. Dem Amte darf also nicht ein Ursprung aus Gott vor der Gemeinde vindicirt werden. An dieser Stelle muß ich nun bemerken, daß man sich einer präcisen Formel für die Unterscheidung zwischen dem katholischen und dem evangelischen Begriff von der Kirche versichern muß, wenn man sowohl die Nothwendigkeit des Amtes richtig darstellen, als auch die katholische Auffassung dieses Gedankens vermeiden will. Was in dieser Hinsicht gangbar ist, und noch von Höfling ohne Anstand recipirt wird, erscheint mir als verfehlt. Es kommt freilich ziemlich auf dasselbe hinaus, wenn Möhler behauptet, nach katholischer Anschauung sei die sichtbare Kirche das prius, die unsichtbare das posterius, nach evangelischer Anschauung verhalte es sich umgekehrt, — oder Schleiermacher, der Katholik komme durch die Kirche zu Christus, der Protestant durch Christus zur Kirche. Beide verstehen unter Kirche und unter sichtbarer Kirche die Rechtsordnung von Amt, öffentlichem Bekenntniß, Cultussitte. Für die katholische Ansicht ist es nun ganz richtig, daß die Träger des Amtes einfach als die Ursache der Gemeinde der Heiligen gelten sollen. Für die evangelische Ansicht ist aber das umgekehrte Causalverhältniß nicht richtig. Denn wenn man der Rechtsordnung in keiner Weise bedürfte, um in der Gemeinde Christi zu stehen, so wäre kein Grund zu denken, warum man aus der Glaubensgemeinschaft eine Rechtsgemeinschaft erzeugen sollte. Es ist ferner gegen alle Erfahrung, daß der einzelne Protestant zu Christus käme ohne die Vermittelung der Kirche, d. h. ihrer amtlichen Lehrtradition. Also kann die evangelische Ansicht nicht auf die reine Umkehrung des Causalverhältnisses hinauskommen, in welchem sich die katholische Ansicht ausprägt; sondern, um mit ihrem Gegensatz auch ihren Vorzug zu bezeichnen, ist es nöthig, die nothwendigen Glieder des Gedankens durch einen tiefer führenden Begriff zu gliedern, als durch den der wirkenden Ursache. Das ist aber der Begriff des Zweckes. Demgemäß wird das Verhältniß der Rechtsordnung zu dem Wesen der Kirche nach evangelischer Ansicht dahin zu formuliren sein, daß die Kirche als active Gemeinschaft der Gläubigen unter Voraussetzung der göttlichen Gnade sich ihrem Wesen oder Zwecke gemäß selbst hervorbringt, daß hierin aber die Rechtsordnung von Amt u. s. w. die Stellung des Mittels einnimmt. Wie nun aber der Gedanke des Mittels aus dem des Zweckes seinen Ursprung empfängt, und wie das Mittel an demselben Wesen seinen Grund hat, welches seinen

Zweck bildet, so ist die zum Zwecke der Gemeinschaft der Heiligen gebildete kirchliche Rechtsordnung auch nur in der Gemeinschaft der Heiligen begründet.

Deßhalb kann der kirchlichen Rechtsordnung göttlicher Ursprung und göttliche Garantie zunächst formell in keinem anderen Maaße beigelegt werden, als in welchem das Recht überhaupt in allen anderen Bildungen menschlicher Gemeinschaft als sittliches Mittel göttliche Garantie hat. So wie die sittliche Zweckmäßigkeit des menschlichen Lebens überhaupt das entscheidende Argument für den Glauben an Gott ist, und diesen als ihren Grund und Maaßstab fordert, so ist die Rechtsordnung in der Kirche in formeller Hinsicht nicht göttlicher, als die des Volkslebens im Staate. Wenn nun dennoch die reformatorischen Grundsätze in einem specifischen Sinne die göttliche Auctorität des Amtes behaupten, so ist dies der Fall, weil das hauptsächliche Attribut des kirchlichen Amtes, die Hauptfunction desselben in der Predigt des göttlichen Wortes besteht, weil es also in seinem wesentlichen Inhalte die Auctorität Gottes zu unserem Heile vergegenwärtigt und zur Wirkung auf den Willen der Kirchengenossen bringt. Aber dies gilt auch nur in abstracto. Die einzelnen Beamten haben durch ihre Berufung durch die Gemeinde kein göttliches Recht, welches sich von dem menschlichen Rechte unterschiede; im besonderen Sinne göttliches Recht haben sie nur, sofern sie wirklich das Wort Gottes nach reinem Verstande predigen. Denn die Gemeinden haben nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, den Gehorsam zu verweigern, wenn die Beamten etwas gegen das Evangelium lehren oder festsetzen (C. A. art. XXVIII). Das menschliche Recht des einzelnen Beamten aus der Berufung durch die Gemeinde empfängt jedoch noch eine göttliche Werthbestimmung durch die Voraussetzung, daß der Berufene das seinem Amte entsprechende persönliche Charisma besitzt. Dieser Begriff ist hier in dem erweiterten Sinne zu verstehen, daß er auch die persönliche sittliche und technische Bildung einschließt, weil keine Wirkung der göttlichen Gnade in Isolirung von der Vorsehung Gottes, und der ihr entsprechenden Selbstthätigkeit des Menschen wirklich vorkommt. Die Berufung zum Amte vollzieht sich nun in dem Syllogismus: das Amt ist göttlicher Auctorität, — dieser ist Beamter, — also ist er Träger göttlicher Auctorität. Dieser Schluß wird aber nur dann richtig sein, wenn in dem bestimmten Beamten das göttliche Charisma einschließlich seiner sittlichen Reife und technischen Bildung erkannt ist. Denn damit das Wort Gottes rein gepredigt werde, dazu gehört, wie der Torgauer Artikel ausspricht, auch die biblisch-theologische Bildung, d. h. überhaupt die technische theologische Ausrüstung.

Unter den christlichen Parteien haben nur die Quäker und die Darbysten auf das Bestehen des Lehramtes verzichtet, jene wegen ihres hochgespannten mystischen Individualismus, diese wegen ihrer eschatologischen Stimmung. Viel bedeutsamer für die gesammte Auffassung der Kirche ist aber der Abstand der übrigen „Secten" von den „Kirchen", daß jene das Lehramt unabhängig von der theologischen Bildung stellen, hingegen die Kirchen die letztere als unumgängliche Voraussetzung des kirchlichen Lehramtes fordern und cultiviren. Denn die Secten, welche die Gemeinde als die Summe der activ Heiligen oder der empirisch Wiedergeborenen verwirklichen wollen, entbehren des historischen Sinnes und des universellen ethischen Interesses, mit welchem wir die räumlich und zeitlich noch so beschränkten Erscheinungen der eigenen Kirchengemeinschaft nach den Principien der Einen allgemeinen Kirche und nach den Gegensätzen oder Analogien zu beurtheilen lernen, welche die gesammte Kirchengeschichte darbietet. Während nun selbst unter den Secten die Taufgesinnten in den Niederlanden schon seit einem Jahrhundert sich in die theologische Arbeit eingelassen haben, und auch die Methodisten damit beginnen, so will ich daran erinnern, daß man durch Mißachtung theologischer Bildung, durch die Pflege eines compendiarischen Traditionalismus sich nicht auf der Spur der Reformatoren erhält. Insofern ergiebt sich also, daß das amtliche Recht der Diener der Kirche sich nur dadurch in zweckentsprechender Wirksamkeit zum Besten der Kirche erhält, wenn jene ihrem Charisma nicht die Nahrung vorenthalten, die in der sittlichen Charakterbildung und im theologischen Studium gewonnen wird.

Vergegenwärtigt man sich die Kirche in der gemeinschaftlichen Selbstthätigkeit des Bekennens vor Gott und des Bekennens vor den Menschen, in der Fortpflanzung dieser Thätigkeit von einer Generation auf die andere, in der wissenschaftlichen Vertheidigung der gemeinsamen religiösen Ueberzeugung, in der Uebung der Wohlthätigkeit zur Bewährung des Gemeinsinns, zur Aufnahme der Bedürftigen in die Gemeinschaft des Gottesdienstes, so werden alle diese Functionen hauptsächlich wenn auch nicht ausschließlich durch die amtliche Thätigkeit derjenigen ins Leben treten, welche die Gemeinde als Ganzes repräsentiren, und dadurch das Recht auf Folgsamkeit der anderen Gemeindeglieder erwarten. Hierin bewährt sich die allgemeine Nothwendigkeit der Rechtsordnung für den Bestand der Kirche als ethischer und geschichtlicher Größe. Damit nun die Eigenthümlichkeit der Kirche durch die Identität jener Functionen in Raum und Zeit erhalten werde, tritt die Cultussitte und die Lehrordnung, ferner die Verwaltung der freiwilligen Gaben für die Gemeindezwecke ebenfalls unter den Gesichtspunkt des Rechtes und wird Gegenstand der Gesetz-

gebung. Natürlich gilt dabei der Vorbehalt, daß eine absolute Gleichförmigkeit derselben nicht die Einheit der Kirche bedingt. Allein eine überwiegende Gleichartigkeit der Cultusordnung wird aus allgemein ethischen Rücksichten die Kirche mehr fördern, als die Zersplitterung jener Ordnungen.

Diesen Zusammenhang der Gesammtthätigkeit der Kirche zu ihrem Zweck und zu ihrer Erhaltung und ihrer Fortpflanzung bezeichnen nun Höfling (S. 1) und Stahl (S. 46) mit dem aus dem katholischen Sprachgebrauch entlehnten Begriff der Anstalt. Ich bemerke, daß dieser Titel in dieser Anwendung einen weitern Umfang hat, als wie er z. B. von Möhler in einem oben angeführten Ausspruche gebraucht wird. Denn der Katholik versteht darunter nur den Klerus, welcher der selbstthätige Theil der Kirche ist. Jene beiden Schriftsteller meinen aber in richtig evangelischem Sinne die selbstthätige Gemeinde überhaupt, einschließlich der Vermittelung ihrer Functionen durch ihre Beamten. Ich glaube aber, daß es gerathen ist, jenen Sprachgebrauch bei uns nicht einzubürgern, zunächst, weil er ursprünglich einen Sinn hat, der uns fremd bleiben muß, dann aber, weil das sächliche Gepräge des Wortes der bezeichneten Wirklichkeit nicht entspricht. Es sind immer Personen und persönliche Wirkungen ethischer Art, durch welche sich die Gemeinde erhält und fortpflanzt; und die Rechtsordnung, welche diese Wirkungen vermittelt, ist nichts werth, wenn sie nicht durch die ethische Bewegung erfüllt ist. Die Katholiken mögen ihren Klerus „Anstalt" nennen, sofern sie darauf vertrauen, daß der Besitz der Wahrheit durch denselben und der Besitz der Fähigkeit, die sacramentalen Stoffe mit den sacramentalen Zeichen zu verbinden und durch die letzteren zu übertragen, Alles für die Kirche bietet, was für dieselbe nothwendig ist. Diesen von der persönlichen Eigenthümlichkeit der Kleriker unabhängigen sächlichen Werth derselben für die Kirche mag man durch das Wort „Anstalt" ausdrücken; der Gebrauch des Wortes unter uns führt stets die Gefahr mit sich, daß die fremdartige katholische Anschauung in unseren Gedankengang hineingezogen wird.

11. Die Auffassung des kirchlichen Amtes als Dienst am Worte Gottes ist bei den Reformatoren bedingt durch die katholische Ausprägung des Begriffs vom Kirchenamt, und sie begnügten sich damit, die bischöflichen Functionen der unfehlbaren Lehrtradition und der Jurisdiction dadurch zu reformiren, daß sie dieselben auf die Bestimmung der reinen Verkündigung des göttlichen Gnadenwillens zurückführten. Sie waren zwar der Ueberzeugung, hiemit auch den Sinn der urchristlichen Verfassungsordnung zu treffen, aber sie haben diese Uebereinstimmung durchaus

nicht durch die absichtliche historische Forschung erprobt, wie sie mit dem Beweise der heilsnothwendigen Wahrheiten verfuhren. Calvin, der in der zweiten Generation die Ansprüche an die Auctorität der Bibel auch auf diesem Gebiete steigerte, hat deßhalb auch den Beweis dafür verfehlt, daß in den ursprünglichen Gemeinden ein Amt von disciplinarischen Laienältesten neben dem Amte des göttlichen Wortes bestanden habe. Indem Stahl (S. 120) großes Gewicht darauf legt, daß diese Verfassungsform aus dem N. T. nicht als gültig erwiesen werden kann, begiebt er sich des Rechtes, diesen Irrthum zu rügen, sofern er, ohne specielle Untersuchung und ohne Berücksichtigung vorliegender Resultate, die Ueberzeugung ausspricht, daß die lutherische Deutung des Lehramtes den Zeugnissen des N. T. oder, wie er es formulirt, der Lehre des Evangeliums entspreche. Wenn in den reformatorischen Kirchen sich das Bedürfniß ergab, neben dem Amte des Gottesdienstes und der Verkündigung des göttlichen Wortes noch besondere Aemter der Disciplin und der Verwaltung des Eigenthums der Gemeinde zu errichten, so ist es gleichgültig, ob in den urchristlichen Zuständen Vorbilder dafür nachgewiesen werden können oder nicht. Denn auch die Uebertragung des Kirchenregimentes auf die Obrigkeiten wurzelt nur in Vorbedingungen, welche diesseits der Zeit der Apostel sich entwickelt haben, insbesondere in dem christlich-römischen Kaiserthume, und in der Theilnahme der Territorialobrigkeiten an der kaiserlichen Vogtei über die Kirche seit dem 15. Jahrhundert. Also wird auch nur die allgemeine Zweckmäßigkeit zu entscheiden haben, ob die gottesdienstlichen, ökonomischen, disciplinaren, doctrinären Attribute, die in dem urchristlichen Hirtenamte nach einander zusammentrafen, in unseren Gemeinden auf verschiedene Klassen von Beamten zu vertheilen sind. Und auch die Einrichtungen der Reformationsepoche werden einem solchen Verfahren nicht präjudiciren dürfen, weil die Rechtsordnung, so wichtig sie für den Bestand der Kirche und für ihre gesunde Entwickelung ist, in ihrem Detail eben nicht den Werth der Heilsnothwendigkeit hat.

In der Gliederung und Vertretung durch ihre Beamten wird die Kirche auch Subject von Eigenthumsrechten, von Zwecksetzungen im Gebiet der äußern Objecte, in deren ausschließlichem Gebrauche sie von den Anderen, insbesondere vom Staate anerkannt wird. Auf diesem Gebiete bewährt sich die dargestellte Ableitung des Amtes in der Weise, daß von Rechts wegen die Gemeinde durch ihre gewählten oder naturgemäßen Repräsentanten (die Hausväter) ihre Rechte der Verwaltung des Eigenthums ausübt. Daß in den eigentlichen Kirchen eine Gemeinde nicht besteht ohne den Diener am Wort oder den Parochus, setze ich hiebei voraus; daß aber derselbe in Sachen des Eigenthums der Gemeinde keine Vorrechte

der Entscheidung haben darf, folgt gerade nach evangelischem Begriffe vom Amte daraus, daß er die Gemeinde eben nur im Gottesdienste repräsentirt und durch die Verkündigung des göttlichen Wortes leitet. Allerdings ist jener Grundsatz in der Gesetzgebung der evangelischen Kirchen noch weit von seiner Durchführung entfernt, weil die Verflechtung zwischen Kirche und Staat auf diesem Gebiete die Selbständigkeit der Kirche noch überwiegend beeinträchtigt.

Das wechselnde Verhältniß zwischen beiden Mächten erklärt auch die Ausgestaltung der anderen Rechtsgebiete der Kirche. Daß die evangelische Kirche wenigstens einen vorwiegenden Einfluß auf das Eherecht in Anspruch nimmt, ist von der Stellung der katholischen Kirche zu diesem Objecte herübergenommen. Die Verfügung der katholischen Kirche über die Ehe rührt aber daher, daß die alte katholische Kirche in der Zeit, als der Staat indifferent oder feindlich ihr gegenüberstand, alle socialen Verhältnisse ihrer Bekenner ordnen mußte, und deßhalb außer anderen Rechtsinstituten ein von dem römischen Staate unabhängiges Eherecht entwickelte[1]). Dies Eherecht der Kirche ist dann mit derselben vom Staate anerkannt worden. Und daß auch die evangelische Kirche, trotz ihrer Anerkennung des staatlichen Rechts über die Ehe, das Recht der Mitwirkung zu demselben nicht aufgiebt, ist wohl daraus verständlich, daß die Kirche nicht minder wie der Staat ihre socialen und ethischen Wurzeln in der Familie findet.

Ebenso ist das Recht der verschiedenen evangelischen Bekenntnisse nicht bloß erklärlich aus den innerkirchlichen theologischen Bewegungen, durch welche sich der Unterschied der lutherischen und der reformirten Confession abgegrenzt hat, sondern auch dadurch, daß die staatlichen Territorialgewalten sich theils für die eine, theils für die andere entschieden. Deßhalb reicht die speciellere Erörterung dieses Punktes über die gestellte Aufgabe hinaus.

1) Vgl. meine Abhandlung über die Gründe der Politisirung der christlichen Kirche in Gelzers Monatsblättern 1858, 15. Band.

Ueber die Methode der älteren Dogmengeschichte.

Die christliche Dogmengeschichte soll zugleich die innere Entwickelung der Kirche verständlich machen und der theoretischen Theologie die Aufgaben überliefern, welche sie in einer bestimmten Zeit zu lösen hat. Bekanntlich nahm in einer Epoche grundsätzlicher Herrschaft der kirchlichen Ueberlieferung die abendländische Schultheologie ihren Anlaß an der Wahrnehmung, daß die Ueberlieferung nicht einhellig sei. Jene Zusammenstellungen der widersprechenden Sätze kirchlicher Lehrer sind die ersten Keime der dogmengeschichtlichen Disciplin, welche im vorigen Jahrhundert aus dem Interesse des Rationalismus an den Veränderungen des kirchlichen Lehrbegriffs hervorgegangen ist. Nur ist dabei der Gegensatz des Interesses bemerkenswerth, daß die Scholastiker die Widersprüche in der Ueberlieferung aufsuchten, um sie zu lösen, hingegen die rationalistischen Schöpfer der Dogmengeschichte, um dadurch die Annahme einer stetigen Ueberlieferung zu widerlegen. Einen Impuls und eine zweckmäßige Unterstützung der theoretischen Theologie wird nun die Dogmengeschichte nicht eher üben können, als sie zu der andern oben bezeichneten Bestimmung entwickelt wird, nämlich zu der Verständigung über den Gang des Christenthums in der Form der Vorstellung, des Begriffs und der Gesammtanschauung. Denn wenn alle theologische Theorie durch Ueberlieferungen und durch neue Bedürfnisse präliminirt wird, so muß die Dogmengeschichte nicht nur die Lücken zeigen, welche ausgefüllt werden sollen, sondern zugleich eine Menge von Ueberlieferungen als solche beurtheilen, welche nicht mehr oder nicht direct maaßgebend für die theoretische Theologie sind. Bisher sind die Bearbeitungen der Dogmengeschichte hinter diesen Anforderungen zurückgeblieben, sie nehmen sich

mehr wie Sammlungen von allerlei Wissenswürdigem oder auch von allerlei Curiositäten aus, als daß sie die geordnete Einsicht in die innere Entwickelung der christlichen Kirche gewährten. Daran ist nun unter Anderem der Umstand schuld, daß man den Stoff, so zu sagen, nach anatomischer und nicht nach physiologischer Methode dargestellt hat. Die erstere beherrscht nämlich dasjenige Verfahren, welches die in jeder Periode vorkommenden Lehrmeinungen jedesmal in dem Schema und in der Reihenfolge der loci unterbringt, welche seit der Reformation oder vielmehr in der lutherischen Dogmatik zur Eintheilung und Anordnung des Stoffes verwendet werden. In diesem Verfahren wird der Lehrstoff als etwas Todtes behandelt, abgelöst von dem leitenden Interesse, durch welches die einzelnen Lehrer mit der Tendenz ihrer Epoche verknüpft und auf den Gesichtskreis derselben beschränkt sind. An diesen Bedingungen aber hängt der lebendige Eindruck oder der Eindruck von der Lebendigkeit der geistigen Production jeder eigenthümlichen Epoche. Man hat auch die Mangelhaftigkeit jener Behandlungsweise stets empfunden. Denn der sogenannte allgemeine Theil, den man in jeder Periode beliebte, sollte durch einige Notizen kirchen- und literargeschichtlicher Art die Wendung bezeichnen, in welche die Lehrbildung eintritt. Aber dies geschah in durchaus unwirksamer Weise, da der sogenannte specielle Theil immer wieder den Eindruck erweckte, als ob die geistige Arbeit jeder Periode sich um dieselbe Axe drehte, wie die melanchthonisch-lutherische Dogmatik. Je unvollkommener also die Behandlungsweise ist, um so unpraktischer ist sie auch. Warum soll sich der Kleriker mit diesem bunten Wissen plagen, da dasselbe weder zur Verdeutlichung noch zur Verstärkung der Ueberzeugungskraft der lutherischen Compendien-Dogmatik beiträgt, und da man übrigens genug Anderes zu thun hat? Und ich will diese Reflexion Niemandem verdenken.

Wenn nun in dieser Zeit eine neue Bearbeitung der Dogmengeschichte unternommen wird[1]), so wird es für die Wirksamkeit derselben sehr erheblich darauf ankommen, ob sie einer andern als der vorher geschilderten anatomischen Darstellungsweise folgt. Der Verfasser des bezeichneten Grundrisses, welcher auch dieser Arbeit das Gepräge seiner Gelehrsamkeit und seines besonnenen Urtheils verliehen hat, erklärt sein Unternehmen theils aus der Absicht, die monographischen Beiträge der letzten zwanzig Jahre für die Gesammtdarstellung der Dogmengeschichte zu verwerthen, theils aus der Wahl einer andern als der üblichen An-

1) Grundriß der christlichen Dogmengeschichte von Friedrich Nitzsch. Erster Theil: Die patristische Periode. Berlin 1870. XI und 417 S.

ordnung des Stoffes. Er zieht nämlich innerhalb der Darstellung der patristischen Periode die auf „die Kernpunkte des kirchlichen Glaubens", auf Christus und auf die Kirche gerichteten Lehrentwickelungen und Aufstellungen aus dem übrigen Stoffe hervor, nachdem er den Ort dieser Vorgänge zwischen dem Judenchristenthum und dem Gnosticismus durch die Glaubensregel bestimmt hat. Dieses Verfahren verräth ein entschiedenes Streben nach denjenigen Bedingungen, durch welche der Dogmengeschichte der Eindruck der Lebendigkeit verliehen werden kann. Denn es unterliegt ja keinem Zweifel, daß in der alten Kirche eine durch mehrere Jahrhunderte durchgehende Absicht der Erkenntniß der Person Christi herrscht, welche in dem gleichen oder auch nur annähernden Maaße keinem andern Gedanken gewidmet wird. Und zwar wird man mit Recht behaupten dürfen, daß man die bekannten Bestimmungen über die Person Christi nicht in dem Sinne erstrebte, daß dadurch ein einzelnes Problem als solches gelöst werde, sondern in dem Sinne, daß in der Werthbestimmung der Person Christi der ganze Umfang der Religion erschöpft werde, in welcher man sich des Heilsgenusses bewußt war. Ferner knüpft sich in jener Periode eine reichhaltige Reflexion an den Gedanken von der Kirche, an die Bedingungen ihrer Einheit und ihrer Heiligkeit und an die Maaßstäbe der Erkenntniß der Wahrheit in ihr, Tradition und heilige Schrift. Was in dieser Hinsicht damals erreicht worden ist, hat in der scholastischen Periode kaum eine Veränderung oder Fortbildung erfahren; die Gruppe dieser die Kirche betreffenden Bestimmungen scheint also nicht minder, wie die Lehre von der Gottheit Christi, die Bevorzugung vor den übrigen Lehren zu erfordern, auf welche kein gleiches Gewicht gelegt wird. Das charakteristische Selbstgefühl der alten katholischen Kirche scheint sich ebenso stark auf die Wahrheit und Heiligkeit ihrer selbst, wie auf die Gottheit Christi zu stützen; zwischen diesen beiden Polen bewegt sich ihr eigenthümliches inneres Leben; durch die anderen Lehren sind nur untergeordnete Organe bezeichnet, welche später kennen zu lernen Zeit genug ist.

Ich glaube in dieser Anordnung des Stoffes einen nicht unerheblichen Fortschritt für das Verständniß der alten Dogmengeschichte finden zu dürfen; allein ich kann mannigfache Bedenken, welche sich aufdrängen, nicht verschweigen. Wirft man einen Blick auf die Gruppirung der Lehren, deren Geschichte nach der Ausscheidung der Lehren von der Gottheit Christi und von der Kirche übrig bleibt, so stößt man auf die bekannte Schematisirung: Theologie, Kosmologie, Anthropologie, Soteriologie, Eschatologie, und unter der Theologie auf die unterschiedenen Beziehungen der Gottheit an sich und der Gottheit in der Offenbarung

(Dreieinigkeit, Menschheit Christi). Soll man wirklich glauben, daß das Interesse der alten Kirche diese Themata in dieser Reihenfolge und in dieser Abgrenzung umfaßt habe? Ich kann dies meinerseits nicht zugestehen. Erstens beanstande ich die Trennung zwischen Theologie und Kosmologie. Wie dieselbe in keiner Dogmatik gut thut, so ist sie um so weniger in der geschichtlichen Darstellung der ältesten christlichen Theologie angebracht, da sich dieselbe so stark auf die Ueberlieferung des späteren Platonismus stützte, der wie alle hellenische Philosophie nur in dem Maaße theologisch gerichtet war, als er kosmologisch interessirt war. Und wenn auch diese Richtung die Idee Gottes an sich durch die Abstraction von der Welt erreichte, um dann von der überwesentlichen Einheit durch die Vermittelung des Logos zur Welt zu gelangen, so frage ich, ob diese Methode richtig verstanden wird, wenn man die beiden Glieder der Gedankenreihe an verschiedene, weit auseinander liegende Oerter vertheilt? Denn was ist mit der Ausschließung aller Unterschiede aus dem Wesen Gottes, jenem platonischen Grundbegriffe der christlichen Theologie, welcher durch den Areopagiten auch für die mittelaltrige und für die protestantisch-orthodoxe Theologie sanctionirt ist, und welcher auch jetzt noch seine Vertreter findet, Anderes ausgesprochen, als daß Gott nicht die Welt ist? Ist also unter dieser Bedingung die Relation zwischen den Begriffen von Gott und von der Welt außer Zweifel, so darf man erwarten, daß die geschichtliche Darstellung jenes Verlaufes nicht Theologie und Kosmologie auseinander setze. Während nun der Gedanke von Gott an sich keinen andern Sinn hat, als daß die Merkmale der Welt, die Unterschiedenheit, die Begrenztheit, die Bestimmtheit, für Gott nicht gelten, so ist alles dasjenige, was die Alten von einer bestimmten Offenbarung Gottes in den Propheten durch den heiligen Geist und in der Person Christi aussprechen, bekanntlich aufgetragen auf den Begriff vom weltschöpferischen Logos. Nach dieser Rücksicht ist es gewiß nicht im Sinne des Gedankenzusammenhanges der Alten, die Beziehungen der Offenbarung Gottes der Kosmologie voranzustellen. Die vorliegende Darstellung entzieht sich freilich dieser Einwendung dadurch, daß in der Lehre von der Weltschöpfung (§ 46) nicht mehr von der Beziehung des Logos auf dieselbe behandelt wird, weil dieselbe schon bei der Lehre von der Gottheit Christi (§ 22) beiläufig zur Sprache gebracht war. Jene spätere Darstellung beschränkt sich vielmehr auf diejenigen Erörterungen, welche der Manichäismus hervorrief. Aber was folgt daraus Anderes, als daß die Lehren von Gott und von Welt nicht unbedingt der von der Person Christi nachgeschickt werden dürfen, daß also die vorliegende Eintheilung sich gegen die bisher übliche Manier in Nachtheil setzt! Soll nun aber

die Lehre von der Person Christi als der dogmatische Hauptartikel so bevorzugt werden, wie ich es im Allgemeinen billige, so darf weder das Thema von den zwei Naturen noch das vom heiligen Geiste und von der Dreieinigkeit Gottes (§ 38—45) von der Darstellung getrennt werden, welche sich auf die Gottheit Christi bezieht (§ 22—24). Ich sollte denken, daß diese Auseinandersetzung zusammengehörigen Stoffes gerade durch den in dem „Grundrisse" durchzuführenden Gesichtspunkt verboten gewesen wäre. Denn wenn es der alten Kirche aus religiösen wie intellectuellen Rücksichten auf die Gottheit Christi ankam, so war das Problem erst erschöpft, wenn dieselbe als die Substanz dieses Menschen durch die Verbindung der beiden Naturen erklärt war, und wenn dieselbe mit der Einheit Gottes durch das Schema der Dreieinigkeit ausgeglichen war. Dieses ist ein Zusammenhang, der unter allen Umständen gewahrt werden muß; er bedarf jedoch zu seiner Vollendung noch einer Ergänzung. Ich habe oben ausgesprochen, daß das Gewicht, welches die alte Kirche auf die Lehre von Christi Person legte, ihr nicht als einzelner Lehre, sondern als dem Ausdruck des Werthes der ganzen Religion beigelegt wurde. Das menschliche Leben des Logos-Gott galt als die Bestimmung der gesammten Menschheit zu einer Verbindung mit Gott, welche der bisherigen Lage gerade entgegengesetzt ist. Dieser Gedanke ist deutlich genug formulirt, wenn Irenäus in dem Gottmenschen die Vollendung des göttlichen Ebenbildes als der Bestimmung des Menschengeschlechtes erkennt, wenn Athanasius von einer Vergöttlichung des Menschengeschlechtes durch die Menschwerdung Gottes, wenn Hilarius von der Heiligung des Menschengeschlechtes durch jenes Ereigniß, wenn Origenes und Augustinus von der Ueberwindung des Todes durch Tod und Auferweckung des Gottmenschen sprechen. Diese Gedanken werden in dem „Grundrisse" unter dem Titel der Soteriologie berührt (§ 58), zusammen mit jenen barocken Behauptungen über die Loskaufung der Menschen aus der Macht des Teufels durch Christus, welche nur als eine entferntere Folgerung aus der Gottheit Christi und aus einer secundären Rücksicht zu erklären sind, wenn auch dieselben Kirchenlehrer jene Idee der Heiligung und diese Idee der Erlösung des Menschengeschlechtes neben einander oder in einander verflochten aussprechen. Denn jene liegt in der directen Linie der Lehre von der Gottheit Christi; diese Beziehung des Todes Christi auf den Teufel, so breit und so ausgedehnt ihre Geschichte ist, ist doch nur ein Nachklang häretisch-gnostischer Motive.

Die auf die Logosidee gegründete Lehre von der Gottheit Christi setzt sich gegen zwei andere Vorstellungsweisen durch, welche man gewohnt ist, von vornherein als unberechtigt und häretisch zu betrachten. Es ist dies

die Anerkennung des Menschlichen als des Wesentlichen in Christus, die nazaräisch-monarchianische Ansicht, und die Behauptung der Gottheit als des Wesens Christi, aber ohne sichere Unterscheidung zwischen ihm und dem Vater, die monarchianisch-patripassianische Ansicht. Bekannt sind ja die Namen der Männer, welche die eine und die andere Richtung vertreten, und welche in allen Handbüchern der Kirchen- und Dogmengeschichte nur in dem Lichte vorgeführt werden, welches ihre Gegner seit dem Anfange des dritten Jahrhunders auf sie werfen. Es ist nun sehr verdienstlich, daß in dem vorliegenden „Grundriß" das ursprüngliche kirchliche Recht auch dieser Ansichten auf Grund der genaueren Beobachtung der ältesten Literatur festgestellt worden ist. Es ist freilich keine theologische Absicht dabei, daß Clemens von Rom, daß der ächte Ignatius und der Brief an den Diognet die menschliche Seite der Anschauung Christi ganz verschwinden lassen in der einfachen und rückhaltlosen Behauptung, daß er Gott ist; allein man erkennt doch, daß hier die Wurzel der Ansicht des Praxeas, Noetus, Kallistus liegt, deren Absurdität von den nachherigen Gegnern als Patripassianismus bezeichnet wurde, welche aber noch in der Epoche ihrer Bekämpfung durch die indirecte oder directe Auctorität der römischen Bischöfe Victor, Zephyrinus und Kallistus geschützt war. Es bezeichnet den Sieg der Logos-Christologie, daß dieselbe monarchianische Tendenz schon in der Mitte des dritten Jahrhunderts durch Sabellius die Logosidee in sich aufnahm. Die gerade entgegengesetzte Ansicht, daß Christus wesentlich Mensch sei, hat unzweifelhaft ebenfalls ein ursprüngliches Bürgerrecht in der Kirche; denn sie entspricht den Genealogieen in den Evangelien des Matthäus und des Lukas, und sie wird in den nazaräischen Testamenten der zwölf Patriarchen ausgesprochen. Um so mehr berechtigt ist sie in der Modification durch das Merkmal der Geburt aus der Jungfrau. Denn dieses entspricht der im zweiten Jahrhundert zu Stande gekommenen Glaubensregel. Als nun dennoch Artemon und die beiden Theodotus wegen dieses Bekenntnisses die Kirchengemeinschaft verloren, konnten sie mit gutem Rechte an die innerkirchliche Geltung desselben seit der Apostelzeit erinnern. Diese Richtung muß übrigens in Rom ihre Katastrophe gerade durch die Vertreter des patripassianischen Monarchianismus gefunden haben, da Victor und Zephyrinus als die entscheidenden Gegner genannt werden. Auch auf dieser Linie der Christologie bewährt sich der Sieg der Logosidee darin, daß Paulus von Samosata die letztere in seine Ansicht von der wesentlichen Menschheit Christi aufnehmen mußte. Die beiden eben geschilderten Richtungen der Christologie wurden durch öffentlichen Kampf ihres Rechtes innerhalb der Kirche entkleidet. Es giebt aber noch eine

dritte Richtung der Christologie, deren Spuren im zweiten Jahrhundert auftreten, deren Wurzel bis ins N. T. zurückreicht, die sich zu einer gewissen Analogie mit der Logos-Christologie entwickelt hat, die aber vor der aufstrebenden Geltung derselben ohne Widerstand verschollen ist. Sie ist in dem „Grundriß" (S. 190) nach dem Hirtenbuche des Hermas charakterisirt und kommt darauf hinaus, daß zwar einerseits die menschliche Persönlichkeit Christi als das Substantielle anerkannt, aber wiederum in ihm die Menschwerdung des vorweltlichen Sohnes Gottes, des weltschöpferischen heiligen Geistes, welcher der oberste Erzengel ist, gesehen wird. Die Tendenz dieser Ansicht ist gewiß die gleiche, wie die der Logos-Christologie eines Justinus; allein die Mittel sind andere. Sie wurzelt ohne Zweifel in der Ansicht von dem Menschen, den Gott mit heiligem Geiste und mit Kraft gesalbt hat (Act. 10, 38), und hat ihre nächste Verwandtschaft in der gnostischen Substitution des Aeon Christus für den heiligen Geist, welche von Kerinthus an mit der bedenklichen Wendung vorgetragen wird, daß die Verbindung desselben mit dem Menschen Jesus nur von der Taufe bis zur Leidensepoche gedauert hat. Auch die von Epiphanius bezeugte Ansicht der essenischen Ebjoniten, daß Christus die Incarnation des obersten Erzengels sei, ist dahin zu ziehen. Die Vermuthung von Nitzsch (S. 189), daß auch die Testamente der zwölf Patriarchen den Engel der Versöhnung mit dem Menschen Christus zusammenfassen, ist mir nicht überzeugend. Endlich darf in diesem Ueberblicke der christologischen Urformen die ebjonitische Darstellung Christi als des Urmenschen nicht vergessen werden, in welcher doch auch ein Zug zu übernatürlicher Auffassung ausgedrückt ist. Denn den Gegensatz zwischen der nachherigen Orthodoxie und Häresie darf man auf die christologischen Versuche des zweiten Jahrhunderts nicht anwenden.

Der „Grundriß" hat also diese Ursprungsformen der Christologie in Gemäßheit der neueren Forschungen dargestellt; sofern aber dieser Zusammenhang sein letztes Glied in der Entwickelung der Lehre von den zwei Naturen findet, erlaube ich mir die Bemerkung, daß die zeitliche Entfernung mir nicht ein genügender Grund zu sein scheint, um den adoptianischen Streit von den gleichartigen Bewegungen der patristischen Epoche zu trennen, wie es von Nitzsch geschehen ist. Jedoch trifft diese Bemerkung zugleich die von ihm befolgte Haupteintheilung der Dogmengeschichte und soll in einem andern Zusammenhang deutlicher begründet werden. So weit meine bisher angestellten Erörterungen über den Plan der ältesten Dogmengeschichte reichen, halte ich es für zweckmäßig, folgenden Entwurf für die Eintheilung der christologischen Entwickelung vorzuschlagen:

§ 1. Die Menschheit als das Wesentliche in Christus (in den beiden Abstufungen der Abstammung von menschlichen Eltern und der Geburt aus der Jungfrau; bis zu Paulus von Samosata).

§ 2. Das göttliche Wesen als der Grund der menschlichen Erscheinung Christi (bis zu Sabellius hinab).

§ 3. Ein von Gott dem Vater verschiedenes Offenbarungsprincip als das Wesentliche in Christus:
  a) die essenisch-ebjonitische Idee vom Urmenschen;
  b) der heilige Geist oder himmlische Christus oder oberste Erzengel.

§ 4. c) Der göttliche Logos als das Weltprincip das Wesentliche in Christus (bis Origenes einschließlich).

§ 5. Die Homousie des göttlichen Logos in Christus (im Gegensatz zum Arianismus, zu Marcellus und Photinus).

§ 6. Die Ideen der Versöhnung und der Erlösung des Menschengeschlechts vom Teufel durch den Gottmenschen.

§ 7. Die Lehre vom heiligen Geiste (im Verhältniß zu Gott und zum Logos).

§ 8. Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes (bis zu dem Abschluß durch Augustin).

§ 9. Die Lehre von der Menschheit Christi unter der Voraussetzung seiner Homousie als Logos, oder von den zwei Naturen in der Einheit der Person.

Die Hervorhebung der Lehre von der Kirche neben der von der Person Christi begründet Nitzsch durch die Behauptung, daß die mittlerische Stellung, in welcher man in der ersten Epoche die Person Christi zu begreifen unternahm, der weitern Vermittelung durch den Begriff von der Kirche bedurfte. Denn es sei angekommen auf den dem Subjecte gegenwärtigen Christus; dieses Verhältniß aber sei durch die Vermittelung des heiligen Geistes in der Kirche angeschaut worden, und zwar in der empirischen, rechtlich verfaßten, durch das apostolische Amt der Bischöfe geordneten Kirche. Dieser Gedanke schließe sowohl die Bürgschaft der Erleuchtung zum Zweck der theoretischen Glaubenserkenntniß, als auch die Bürgschaft der Heiligung durch die Sacramente gemäß der in ihnen gegenwärtigen Kraft Christi in sich (§ 25). In Folge der theoretischen Bedeutung der Kirche werden in unmittelbarem Anschlusse die Grundsätze über Glaubensregel, über Auctorität und Inspiration der heiligen Schrift und über Geltung und Sinn der Tradition bis auf Vincentius von

Lerinum entwickelt (§ 27—33), und zwar mit vollem Rechte, da diese Maaßstäbe in dem Begriff der Kirche ihren Zusammenhang finden. Man sollte nun jedoch erwarten, daß darauf die Lehre von den Sacramenten entwickelt würde, und zwar nicht bloß in materieller Beziehung auf Taufe und Abendmahl, sondern auch in dem Gegensatz gegen die schismatischen Richtungen, welche die Kirche auf die persönliche Sündlosigkeit der Mitglieder begründen, ja zuletzt (im Donatismus) die Kraft der Sacramente von jenem Merkmale der Kleriker abhängig machen wollten. Der letztere Stoff aber wird in dem allgemeinen Begriff von der Kirche vorweggenommen (§ 26), also den Lehren von Tradition und Schrift vorangestellt, und die beiden Sacramente kommen erst am Schlusse der Uebersicht über die einzelnen Lehren vor (§ 63. 64). Ist nun hierin wieder eine Anordnung getroffen, welche den ausdrücklichen Absichten des „Grundrisses" schwerlich entspricht, so erhebt sich gegen die Bedeutung, welche dem Kirchenbegriff in der patristischen Epoche beigelegt wird, und gegen die Stellung, welche er in dem „Grundrisse" angewiesen erhält, folgendes Bedenken. Die Kirche gilt als objectives Heilsprincip, als die objective Ergänzung der Bedeutung Christi für das Subject, kurz, so wie Ritzsch sie in § 25 charakterisirt hat, erst in der mittelaltrigen Epoche, wenn es sich auch nicht leugnen läßt, daß schon in der patristischen Epoche Alles darauf hinstrebt, dieses Ziel zu erreichen. Jedoch in theoretischer Hinsicht ist dieses Ziel erst durch Vincentius von Lerinum, und zwar mit bestimmter Abweichung von der früheren Ansicht vom Umfange der kirchlichen Tradition erreicht, in praktischer Hinsicht durch den allgemeinen Sacramentsbegriff Augustins und des Areopagiten, während die früheren Kirchenlehrer zwar über die einzelnen Sacramente Analoges aussprechen, aber nicht in der Absicht auf den allgemeinen Begriff. Die Sacramente gewinnen ferner bei diesen Beiden nicht bloß die Bedeutung als Hauptorgan der Kirche, sondern zugleich die als Schlüssel der gesammten Weltanschauung. Dieselbe ist durch den Areopagiten durchaus metaphysisch-kosmisch ausgeprägt. Wie die himmlische und die irdische Hierarchie die Wirkung des abstracten Weltprincipes für die geistigen Creaturen vermitteln, so dienen speciell dazu die heiligen Weihen, welche von den Gliedern der irdischen Hierarchie gehandhabt werden. Hingegen die Weltanschauung Augustins ist ethisch-historisch gehalten; da die Kirche das Reich Gottes ist, so dienen die Sacramente der Kirche dazu, die Menschen in den Zusammenhang der göttlichen Heilszwecke zu setzen und in ihm zu erhalten, in welchem allein die wahre sittliche Gerechtigkeit verwirklicht wird. Auch in Hinsicht der Möglichkeit und der Bürgschaften der Glaubenserkenntniß gewinnt die Kirche erst durch diese Beiden die-

jenige objective Bedeutung, in Folge deren die Aufrechterhaltung der in der Kirche declarirten Tradition als die einzige theologische Aufgabe übrig blieb. Dabei ist die griechische Kirche stehen geblieben, indem sie in orientalischer Passivität ihr Lebensgefühl in der Cultussitte concentrirte, in Uebereinstimmung mit der Richtung, in welcher der Areopagit alle Einzelheiten der sacramentalen Handlungen der Anschauung ihres symbolischen Sinnes empfahl. Die abendländische Kirche jedoch ist über den theologischen Traditionalismus wieder hinausgeschritten, weil der germanische Wahrheitssinn die Widersprüche in der kirchlichen Ueberlieferung nicht unbeachtet ließ und ihre Lösung durch wissenschaftliches Erkennen unternahm. Durch diese Bemerkungen will ich anschaulich machen, daß der Begriff von der Kirche durch Augustin und durch den Areopagiten eine Wendung genommen hat, welche eine neue Epoche bezeichnet. Gewinnt nun die Kirche erst durch sie Beide diejenige Bedeutung, welche Nitzsch schon als den Sinn der patristischen Gedankenbewegung von Anfang an bezeichnet, so bedarf wohl die letztere Auffassung einer Berichtigung.

Um dieselbe zu finden, muß ich die Aufmerksamkeit bei Augustin festhalten, da die griechische Kirche durch den Areopagiten und den Damascener aus der Bewegung der Dogmengeschichte herausfällt. Was man im Allgemeinen von Augustin unter uns weiß, bezieht sich immer nur auf diejenigen Gedankenreihen, welche die Reformatoren als Prämissen ihrer Lehrbildung verwerthet haben, nämlich daß er die Lehre von der Erbsünde und von der Gnade (der Prädestination) bis zur Ausschließung der Freiheit gesteigert hat. Daß und warum doch Augustin selbst nichts weniger als die reformatorischen Folgerungen hieran geknüpft hat, beruht nun auf seinem Satze, daß der wirklich Begnadigte im Glauben keine Gewißheit habe, prädestinirt zu sein. Um die Wahrscheinlichkeit dieses seines Standes zu erreichen, wird er also auf den Weg des kirchlichen Lebens hingewiesen, auf die sacramentalen Kräfte, welche in demselben wirken, und auf seine Erfüllung der göttlichen Gebote, d. h. auf die durch die Gerechtmachung möglichen Verdienste. Allein hiemit ist die Lehre Augustins von der Kirche als Heilsanstalt noch nicht erschöpft; es kommt hinzu, daß er in ihrer katholischen Gestalt das R e i c h G o t t e s selbst erkennt, welches seit dem Sündenfalle seine Existenz gegenüber dem irdischen Reiche hat; dieses aber ist der Weltstaat, wie er in der römischen Herrschaft jener Zeit gegenwärtig war. Wie nun die Kirche als die civitas dei der Organismus des Guten aus dem Princip der gottgemäßen Gerechtigkeit ist, so gilt dem Augustin der Staat als die Gemeinschaft der Menschen aus dem P r i n c i p d e r S ü n d e. Nicht erst Gregor VII. hat diesen Gedanken erfunden; er stammt von Augustin her als das

Gegenstück zu der Auffassung der Kirche als des Reiches Gottes. Hiemit hat Augustin das Programm des katholischen Mittelalters, insbesondere der päpstlichen Weltpolitik formulirt; in diesem Zusammenhange also gewinnt auch die Auffassung der Kirche als der objectiven Heilsbürgschaft für den Einzelnen ihr volles Licht. Man wird nicht mehr versucht sein, die augustinischen Aufstellungen über Erbsünde und absolute Prädestination als die directen Prämissen der reformatorischen Gedankenbildung aufzufassen, wenn man sich klar macht, daß seine Idee der absoluten Gnade in Relation zu der in den Bischöfen verfaßten Kirche als dem Reiche Gottes steht und seine Deutung der Erbsünde zu dem Urtheil, daß der Staat der Organismus der Sünde ist. Wenn Jedermann den Anspruch hat, daß man ihn aus dem ausgesprochenen Zusammenhange seiner Ansichten verstehe, so hat gewiß ein Mann von der enormen Bedeutung Augustins diesen Anspruch doppelt und dreifach, und es ist endlich an der Zeit, daß man die Manier aufgiebt, den abstracten Pol seiner Weltanschauung, die Bestimmungen über Erbsünde und Prädestinationsgnade, als die directen Prämissen eines lutherisch orientirten „Kirchenglaubens" darzustellen, von dessen Folgerungen Augustin keine Ahnung gehabt hat. Bei der Erbsünde kommt es ihm eben nicht auf das Motiv zur Buße für die einzelnen Nachkommen Adams, bei der Gnade nicht auf das individuelle Bewußtsein der Erwählung oder der Rechtfertigung an, sondern auf Reich der Welt oder Staat und auf Reich Gottes oder katholische Kirche.

Ich rechne es dem Verfasser des „Grundrisses" sehr hoch an, daß er diesen Zusammenhang der augustinischen Lehre nicht unberührt gelassen hat. Allein da er nur in der literarischen Charakteristik Augustins den Platz dazu gefunden hat (§ 21, S. 176), so beweist dieser Umstand, daß ihm die epochemachende Bedeutung jener Ideenreihe für den katholischen Begriff von der Kirche nicht aufgegangen ist. Denn die Nachweisung des Reiches Gottes in der Kirche und die Darstellung des Staates als des Reiches des Teufels ist nicht eine individuelle Schrulle Augustins, sondern der Schlüssel zu der mittelaltrigen Gestaltung der Kirche und ihrem Verhältnisse zum Staat, welche gerade heutzutage von dem Bischofe von Rom mit aller Zähigkeit aufrecht erhalten werden. Gehört nun diese Ansicht mit ihren bekannten Consequenzen zu den Grundsätzen des abendländischen Christenthums im Mittelalter, und somit auch in die Dogmengeschichte, so folgere ich daraus, daß dieselbe nicht zweckmäßig in eine patristische und eine scholastische Periode zerlegt wird, sondern daß man auf die altkatholische Periode die mittelaltrige folgen läßt und dieselbe mit Augustin für den lateinischen Zweig, mit dem Areopagiten für

den griechisch-byzantinischen beginnen läßt. Der Abstand zwischen Augustin und den früheren Kirchenlehrern wird nämlich durch folgende Erwägung zur Klarheit gebracht. Bekanntlich beginnt die Geschichte der christlichen Kirche von ihrer ersten Generation, nämlich von den Aposteln an, auf dem Hintergrunde der Erwartung, daß in der nächsten Nähe die Wiederkunft Christi, d. h. das Reich Gottes, eintreten werde. Indem man sich den äußeren und inneren Bedingungen gemäß als eine Religionsgemeinde mit rechtlichen Formen in der Welt einrichtete, war man immer darauf gefaßt, dem Reiche Gottes Platz zu machen, welches man an die Person Christi in seiner Herrlichkeit und an keine anderen Bedingungen geknüpft dachte. Allerdings gewann das Selbstgefühl der geschichtlich existirenden Kirche allmählich jener Erwartung mancherlei Einschränkungen ab. Gegen den Montanismus entschied man dahin, daß die Nähe des Reiches Christi kein berechtigter Anlaß zur Schärfung und wieder zur Auflösung der kirchlichen Disciplin sei, gegen die jüdisch-chiliastische Färbung jener Erwartung stellte man den geistigen Charakter des Gottesreiches fest. Die Epoche der Verfolgungen war nicht geeignet, die allmähliche Steigerung des irdischen Heimathsgefühles der Kirche zu befördern, hingegen mußte die Reception des Christenthums im römischen Reiche der eschatologischen Stimmung entschieden entgegenwirken. Aber es ist eben doch erst Augustin, welcher die Hoffnung auf ein tausendjähriges Reich Christi in den Glauben an die Kirche als das gegenwärtige Reich Gottes umgebogen und dadurch der Geltung der Kirche jene Absolutheit verliehen hat, die sie in der vorangehenden Epoche noch nicht besitzt, weil ihre geschichtliche Entwickelung und das Bewußtsein über ihre wesentlichen Bedingungen durch die vorwiegend eschatologische Richtung beherrscht waren.

Wenn also für die altkatholische Epoche der Begriff von der Kirche in der richtigen Projection erscheinen soll, so muß die Eschatologie, welche der „Grundriß" am Schlusse der Uebersicht der einzelnen Lehren darbietet (§ 65—67), vielmehr allem Uebrigen vorausgeschickt werden. Die letzte Stelle kommt der Eschatologie nur zu von dem augustinischen Gesichtspunkte aus, daß das Reich Gottes die Kirche sei, und daß diese Größe alle objectiven Heilsbürgschaften in der Ableitung von Christus oder gelegentlich in der Stellvertretung Christi enthalte. Dann gelten die zukünftigen Heilserfahrungen bloß als die nothwendigen Folgerungen der Existenz in der Kirche. Hingegen ist es im Gegensatze dazu sehr bezeichnend für das Maaß des Selbstgefühls der Kirche in der altkatholischen Periode, daß man den endgültig Excommunicirten nicht die Aussicht auf die ewige Seligkeit absprach, sondern dieselbe von dem Urtheile Gottes über deren Bußfertigkeit abhängig machte. Weist nun

dieser Zug sehr deutlich darauf hin, daß in jener Epoche vor Augustin die Kirche noch nicht als die ausschließliche objective Bürgschaft des Heiles angesehen wurde, obgleich ja die Antriebe zu diesem Resultate sich sehr früh zeigen, so ergiebt sich der richtige Gesichtspunkt für die Stellung des Begriffs von der Kirche im Zusammenhange des altkatholischen Christenthums durch folgende Erwägungen. Die Kirche ist das Subject ihrer Geschichte als die Gemeinschaft der Gottesverehrung, des Gebetes, des Opfers, sie ist dieses aber nicht, ohne zugleich Subject ihrer eigenen Erkenntniß von Gott, von Christus, von sich selbst zu sein. Ist nun mit dem letzteren das Gebiet der Dogmengeschichte bezeichnet, so kommt für die Dogmengeschichte die Kirche zunächst so in Betracht, wie sie Subject der dogmatischen Erkenntniß ist, und so wie sie alle Bedingungen in sich schließt, unter welchen die einzelnen Theologen in ihrem Sinne thätig sind. Ist nun oben festgestellt, daß die erste zusammenhängende Arbeit der christlichen Gotteserkenntniß auf die Person Christi concentrirt ist, in welcher man die für die Vergöttlichung des Menschengeschlechtes wirksame Vereinigung von Gottheit und Menschheit zu begreifen unternimmt, so muß in der altkatholischen Periode aus der angegebenen Rücksicht die Lehre von der Kirche der Christologie vorangeschickt werden. Auch sofern Nitzsch ganz Recht darin hat, die Bestimmungen über die Auctorität von heiliger Schrift und Tradition eng mit dem Begriff von der Kirche zu verbinden, so ist es nothwendig, daß man hievon vor der Geschichte der Christologie unterrichtet werde, welche in charakteristischen Wendungen durch jene Grundsätze geleitet wird. Die Kirche ist aber nur in secundärem Sinne die Gemeinschaft der Gotteserkenntniß; diese Aufgabe ist ihrem Begriffe der Bestimmung zur Gottesverehrung untergeordnet. Der Begriff von der Kirche in der altkatholischen Periode erhält also seinen eigentlichen Abschluß in der Lehre vom Opfer, und zwar dem im Abendmahle zu vollziehenden Opfer des Dankes, resp. der Gemeinde selbst, resp. des Sohnes Gottes, dessen Leib die Gemeinde ist. In der katholischen Auffassung des Abendmahls überwiegt ja die Bedeutung des Opfers die des Sacramentes. Der objective Sacramentsbegriff als Correlat des Kirchenbegriffs wurde immer nur auf die Taufe angewendet; das Abendmahl gilt, seit es in irgend einem Sinne als Opfer verstanden wird, vielmehr als Organ der Selbstheiligung der Gemeinde, und auch durch Augustin wird dieser Unterschied nicht aufgehoben. Also wird bei der Disposition der Lehre von der Kirche in der grundlegenden Darstellung der altkatholischen Periode die Taufe vielmehr als eine Voraussetzung für den Begriff von der Kirche behandelt werden müssen, um das Zustandekommen der christlichen Gemeinde der

Gottesverehrung zu erklären; die Lehre vom Abendmahl als Opfer aber setzt die Gemeinde oder Kirche voraus. Ebenso werden die Grundsätze über Schrift und Tradition als Voraussetzungen der Kirche vorzutragen sein, welche sie zunächst in ihrer theologischen Thätigkeit an der Christologie bewährt. Nun ist ferner oben berührt worden, daß auch die theokosmologischen Ideen, welche im Logosbegriff zusammengefaßt werden, als Voraussetzungen zu gelten haben, welche die Kirche bei ihrer Erstrebung und Erklärung der Gottheit Christi mitbringt. Es erhebt sich also die Frage, wie diese und andere Beziehungen unter dem Gesichtspunkte, daß die Kirche ihr Bewußtsein als die christliche Gemeinde der Gottesverehrung und der specifischen Erkenntniß Gottes in Christo setzt, richtig geordnet werden.

Zu diesem Zwecke muß man daran erinnern, daß die Kirche sich als die Gemeinde des katholischen Christenthums, als die Fortsetzerin des apostolischen Christenthums in drei antithetischen Beziehungen vollzieht: im Gegensatz A. zum Heidenthum, B. zum häretischen Gnosticismus, C. zum Judenchristenthum. Ihre specifischen Lehren hat sich die katholische Kirche in einem Kampfe gegen die beiden letzteren Erscheinungen gewonnen, welcher dadurch so ernst sich gestaltete, weil sich die vorchristlichen Religions- und Erkenntnißprincipien in christlicher Verkleidung der Kirche aufdrängten. Mit dem Judenchristenthum entledigte sich die Kirche auch des Judenthums, so weit dasselbe die dem Christenthum abgewandte Seite der alttestamentlichen Religion vertritt. Gegen das Heidenthum aber tritt das katholische Christenthum zugleich für die Ideen ein, welche ihm mit der alttestamentlichen Religion gemeinsam sind. Indem nun in dem vorliegenden „Grundrisse" dem Judenchristenthum und dem Gnosticismus, als den negativen Voraussetzungen des katholischen Christenthums, eine sehr sorgfältige und umsichtige Darstellung gewidmet ist, so vermißt man um so mehr, daß die antithetischen Beziehungen der Kirche zu jenen Erscheinungen nicht in dieser directen Gestalt vorgeführt werden, in welcher sie den Eindruck der Lebendigkeit gemacht haben würden. Insbesondere glaube ich aussprechen zu dürfen, daß die grundkatholische Ansicht vom Christenthum als neuem Gesetze, die ich als den charakteristischen Titel des Rechtes zur Ausstoßung des Judenchristenthums zur Geltung gebracht habe, in dem „Grundrisse" keine Stelle gefunden hat, da auch das Schema der nachträglich gruppirten Lehren auf nichts weniger angelegt ist, als auf diese Idee. Indem ich mich also anheischig mache, den Stoff der christlichen Gedankenbildung der altkatholischen Periode, welcher sich in der Lehre von der Kirche (in der angegebenen Abgrenzung) zusammenfaßt, nach den obigen antithetischen Beziehungen zweckmäßig zu

gruppiren, so will ich noch eine Bemerkung vorausschicken, welche sich auf die Recapitulation der Theologie des N. T. für die Dogmengeschichte bezieht.

Dieselbe findet in dem „Grundrisse" ihre Berücksichtigung in den Prolegomena, indem der Glaube an Jesus als den Messias als das christliche Grunddogma oder als der Ausgangspunkt der christlichen Lehrbildung in dem Gedankenkreis Jesu selbst und in dem der Apostel aufgezeigt wird (§ 5—7). Näher formulirt Nitzsch als das Ergebniß der Uebereinstimmung zwischen Christus und den Aposteln, daß Christus als Träger des Gottesreiches als der Weltzweck und demgemäß als die Mittelursache der Welt, und daß die Immanenz Christi in Gott wie die Gottes in Christo zur ausgesprochenen Ueberzeugung kam. Dies ist allerdings die leitende Anschauung, welche die christologische Lehrentwickelung nach sich gezogen hat. Allein wie steht es denn mit der neutestamentlichen Unterlage für die Idee von der Kirche? Giebt es denn keinen Zusammenhang zwischen den altkatholischen Bestimmungen über die Kirche und den neutestamentlichen Datis? Freilich wenn Nitzsch darin Recht hat, die mittelaltrige Form des Kirchenbegriffs schon in die altkatholische Periode zu verlegen, dann wird man als guter Protestant auf einen vollkommenen Bruch zwischen dieser Epoche und der apostolischen rechnen; aber eben auch dieser Bruch mußte formulirt werden. Allein ein Bruch bietet sich nicht dar, wenn man die Ueberzeugung hat, daß es sich in der altkatholischen Epoche zunächst immer nur um die Bedingungen handelt, unter denen die Kirche sich als Gemeinde der richtigen Gottesverehrung etablirt und die Formen ihres darauf gerichteten Bewußtseins entwickelt. Denn alle apostolischen Briefe sind eben darauf gerichtet. In dieser allgemeinen Beziehung ist die directe Continuität zwischen den Kirchenlehrern der ersten Periode und den Aposteln leicht nachweisbar. Denn die Apostel, welche selbst die erste Generation der christlichen Gemeinde sind, schreiben immer nur aus diesem Bewußtsein heraus. Es ist wohl der Mühe werth, sich dabei klar zu machen, daß alle ihre Gedankenbildung, auch was sie über Christus sagen, auch wenn es direct mit dem Selbstbewußtsein Christi übereinstimmt, in einem formellen Gegensatze zu diesem selbst steht. Alles, was Christus sagt, geht der Gründung der Gemeinde voraus, steht unbedingt über derselben; hingegen Alles, was die Apostel sagen, setzt die gegründete Gemeinde voraus, geht von deren Standpunkte aus; alle ihre Aeußerungen über die Person Christi wollen also aus der meist verschwiegenen Relation derselben auf die Gemeinde verstanden werden. Und es ist auch das beachtenswerth, daß, während Christus immer das Gottesreich, die sittliche Gemeinschaft, als die Aufgabe seiner

Jünger, also der zu gründenden Gemeinde bezeichnet, die Apostel direct sich angewiesen sehen auf die Ausgestaltung dieser Gemeinde als Subject empirischer Gottesverehrung, specifischen Cultus, und daß sie zu diesem Zwecke auch auf Rechtsordnungen bedacht sind. Unter diesen Umständen vernachlässigen sie nichts weniger als die Einschärfung der Bedingungen, unter welchen das Gottesreich, die sittliche Gemeinschaft, zu Stande kommen soll, allein die in der eschatologischen Stimmung der alten Kirche ausgedrückte Projection des Gottesreiches in die Zukunft ist doch auch gerade durch die Apostel veranlaßt, da deren Sprachgebrauch in sehr seltenen Fällen darauf gerichtet ist, daß die Uebung der sittlichen Pflicht und die Tugendbildung schon in der Gegenwart das Reich Gottes direct zu Stande bringen. Nimmt nun der Begriff der Kirche schon im zweiten Jahrhundert eine Wendung auf Ueberschätzung der rechtlichen Formen, so ist es einmal bedeutsam, daß Christus in den zwei Aussprüchen, wo er die ἐκκλησία nennt, gerade an Rechtsformen denkt; andererseits ergiebt sich die Aufgabe, genau zu beschreiben, daß im Gegensatze zum Gnosticismus und zum Montanismus der Episkopat zu Attributen gelangt, deren Rechtsgültigkeit die religiösen Attribute der Gemeinde allmählich einschränkt und so diejenige katholische Ausprägung des Kirchenbegriffs nach sich zieht, welche wir Protestanten im Widerspruche mit der Bestimmung des Christenthums finden.

Also die Darstellung des Begriffs der Kirche in der altkatholischen Periode, welche sich darauf bezieht, daß die Kirche das Subject eigenthümlicher Gottesverehrung und eigenthümlicher Gottes- und Heilserkenntniß ist, welche der Entwickelung der Christologie, wie sie oben disponirt ist, vorausgeschickt werden muß, hat sich auf eine Recapitulation der neutestamentlichen Theologie unter den angegebenen Bedingungen zu stützen, nämlich daß die Stellung Christi vor und über der Gemeinde und die Stellung der Apostel als Vertreter der gegründeten Gemeinde genau unterschieden werde. Bei den letzteren aber kommt es darauf an, zu erkennen, daß sie ihre eigenthümlichen Formeln über Christus so bilden, wie er ihrer Anschauung gegenwärtig ist, als das erhöhte Haupt der Gemeinde der Gottesverehrung und der Hoffnung auf die Aufnahme in das zukünftige Reich. Demgemäß ergiebt sich folgende Disposition:

I. Prolegomena.

§ 1. Das Selbstbewußtsein, welches Christus von sich als dem Sohne Gottes und dem Gründer der Gemeinde des Gottesreiches hat.

§ 2. Der Glaube der Apostel, als der ersten Gemeinde, an Christus als das erhöhte Haupt der Gemeinde.

§ 3. Das Judenchristenthum.
§ 4. Der häretische Gnosticismus.

II. Die Kirche als das Subject der Gottesverehrung und der specifischen Erkenntniß Gottes in Christus.

§ 5. Die Eschatologie.

A. Das katholische Christenthum im Gegensatze zum Heidenthum.

§ 6. Der Beweis der Wahrheit des Christenthums (in der Anerkennung der religiösen Grundlage in der heidnischen Menschheit).
§ 7. Die Dämonologie (zur Erklärung der factischen Falschheit der heidnischen Religion).

B. Das katholische Christenthum im Gegensatze zum Gnosticismus.

§ 8. Die Lehre von Tradition (Glaubensregel) und heiliger Schrift.
§ 9. Die Lehre von Gottes einheitlichem Wesen.
§ 10. Die Lehre von der Welt, insbesondere von ihrer Erschaffung durch den Logos.
§ 11. Die Lehre vom Menschen.

C. Das katholische Christenthum im Gegensatze zum Judenchristenthum.

§ 12. Das Christenthum als neues Gesetz.
§ 13. Die Lehre von der Freiheit des Willens und von der activen Sünde[1]).
§ 14. Die Lehre von der Taufe.

D. Die Attribute der Kirche.

§ 15. Die Einheit (durch die apostolische Qualität des Episkopates).
§ 16. Die Heiligkeit (im Gegensatze zu der schismatischen Behandlung der Bußdisciplin).
§ 17. Das Opfer im Abendmahl.
§ 18. Der Maaßstab der Wahrheit der Glaubenssatzungen, welche die Kirche gegen diejenigen Häresieen trifft, welche mit ihr den Boden der Glaubensregel einnehmen.

Durch diesen letzten Paragraphen soll der Umschwung in dem Begriffe der Tradition erklärt werden, zu welchem sich die Kirche in den Streitigkeiten des fünften Jahrhunderts gedrängt sah, und welcher durch

[1]) Dieser Paragraph steht nicht in formellem Gegensatze zum Judenchristenthum, ist vielmehr das Correlat jeder Auffassung des Christenthums als Gesetz, aber deßhalb auch seiner katholischen Auffassung als neues Gesetz.

Vincentius von Lerinum zum grundsätzlichen Ausdruck kam. Während nämlich ursprünglich die apostolische Tradition, auf welche die Einheit der Kirche durch die Nachfolger der Apostel gegründet wurde, stofflich abgegrenzt war auf den Inhalt der Glaubensregel, so entwickelte man, um die Häretiker auszuscheiden, welche doch den Boden der Glaubensregel behaupteten, den Begriff der Tradition zu dem stofflich unbegrenzten Princip, welches durch die Uebereinstimmung der Bischöfe auf dem Concil wirksam zu neuen und doch vorgeblich alten Entscheidungen werden sollte. Diese Erörterung gehört an den Schluß der Attribute der Kirche, sowohl um die dann folgende Entwickelung der Christologie in ihren späteren Phasen verständlich zu machen, als auch um die Auffassung der Kirche in der nächsten Periode, nämlich als des objectiven Heils- und Wahrheitsprincipes, vorzubereiten.

Die vorgeschlagene Disposition würde alle Themata erschöpfen, welche der „Grundriß" am Schlusse des vorliegenden Bandes in dem hergebrachten Schema der loci zusammenstellt, wenn nicht, in Folge der allgemeinen Eintheilung in die patristische und die scholastische Periode, unter der Anthropologie und der Soteriologie auch der Gegensatz zwischen Pelagius und Augustin und der Semipelagianismus erörtert würden. Indessen folgt aus demjenigen, was ich schon über Augustins Gedankenkreis ausgesprochen habe, daß diese Stoffe der zweiten Periode zugewiesen werden müssen, wenn sie ihr richtiges Licht erhalten sollen. Die Aufstellungen Augustins über Erbsünde und über Gnade sind durch directe und indirecte Beziehungen auf die objective Heilsbedeutung der Kirche beherrscht, und dieser Umstand wird verwischt, wenn man sie in jenem Schema zur Darstellung bringt. Indem sie nun aber durch Pelagius antithetisch hervorgerufen worden sind, so kommt es darauf an, zu erkennen, daß der Fehler, welchen dieser Mann beging, auch in Beziehung auf den Werth der Kirche stand. Es ist bekannt, daß, wie er in allen damals gangbaren und festgestellten Lehren durchaus correct war, er mit seiner Behauptung der unumschränkten Freiheit nicht blos sich an die Ueberlieferung der griechischen Theologen anlehnte, sondern auch nur dem Interesse folgte, den Werth der Erfüllung des christlichen Gesetzes hervorzuheben. Nun bewegt sich aber das katholische Christenthum von Anfang an in einem gewissen Gleichgewichte zwischen dem Pole der thätigen Gesetzerfüllung und dem der Abhängigkeit von der in der Taufe vorausgehenden Gnade. Pelagius also wurde häretisch, nicht weil er, wie ich es irgendwo einmal gelesen habe, kein Gemüth hatte, sondern weil er dies Gleichgewicht verletzte. Indem er den Begriff der Freiheit so weit steigerte, daß ihm alle

Gnade nur als Unterstützung der Freiheit und zwar in der Form der Belehrung erschien, indem er insbesondere der Kindertaufe ihren Charakter als Organ der Sündenvergebung absprach, verletzte er eine Grundbedingung des katholischen Christenthums. Die Lehre von der Erbsünde, welche Augustin ihm entgegensetzte, hat auch keine andere directe Abzweckung, als die, daß die Taufe auch an den Kindern als Organ der Sündenvergebung begriffen werden könne. Nun entsprach es freilich der Leugnung der Freiheit im Sündenstande, daß auch die Freiheit im Gnadenstande der absoluten Kraft der Prädestination aufgeopfert wurde. Allein ich habe schon darauf verwiesen, wodurch Augustin die praktische Spitze dieser Idee abbrach, um den Gnadenstand wieder an das Gleichgewicht der sacramentalen Macht der Kirche und an die Gesetzerfüllung in der Kirche anzuknüpfen. Weil er nun aber die Geltung dieses Schema gegen den Pelagianismus und beziehungsweise gegen den Donatismus erkämpfen mußte, so hat er jene Bedingungen des katholischen Christenthums einerseits durch allgemeine Bestimmungen über den Sacramentsbegriff, andererseits durch den von ihm formulirten Begriff der Justification sicher gestellt. Das Sacrament bedeutet die Incorporation in die Kirche als den Leib Christi und das Reich Gottes, die Justification faßt die Präcedenz der Gnade mit der Form der Freiheit zusammen, als Grund der thätigen Gesetzerfüllung oder der Verdienste. Indem er hiemit die an die objective Heilsanstalt der Kirche geknüpfte Soteriologie des abendländischen Mittelalters begründet, weist er freilich über dasselbe dadurch hinaus, daß er in der frommen Selbstbetrachtung alle Verdienste in dem ausschließlichen Werthe der vorausgehenden Gnade untergehen läßt. Denn in dieser Gedankenreihe bedeutet die Gnade den persönlichen Willen Gottes gegen das Subject, dessen Anschauung die sachliche Ausprägung derselben in den Sacramenten, also die specifisch katholische Deutung derselben überbietet. Wie ich in meiner Geschichte der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung nachgewiesen habe, zieht sich diese Idee als Gegengewicht der Tendenz auf Verdienste durch die mittelaltrige Kirche hindurch, bis sie in der Reformation die Grenzen des katholischen Christenthums durchbricht. Soll also die Dogmengeschichte mit der Reformation eine neue Periode erreichen, so ist dieselbe durch die von mir geforderte Grundlegung der zweiten Periode im Voraus angekündigt, nämlich dadurch, daß man Augustins Gedankenkreis nicht in allen möglichen loci zersplittert, sondern denselben zusammenhält. Wenn man auf diesem Wege die objective Bedeutung der Kirche als Heilsanstalt als das Centraldogma der zweiten Periode hervortreten läßt, so wird nicht verschwiegen werden können, welcher reformatorische Keim in der bei Augustin stets

wiederkehrenden Selbstbeurtheilung aus dem absoluten Princip der persönlichen Gnade Gottes enthalten ist.

Der epochemachende Impuls Augustins ist demgemäß nicht zu beschränken auf die Streitigkeiten zwischen Semipelagianismus und Augustinismus, welche sich durch das fünfte und sechste Jahrhundert hindurchziehen und im neunten durch das Auftreten Gottschalks ein Nachspiel finden. Um ferner diese Erscheinungen und ihr Verhältniß zu Augustin richtig zu würdigen, darf man nicht vergessen, daß die Idee der Prädestination für ihn nur die Gegenprobe auf die Lehre von der Erbsünde bedeutete; deßhalb sind Gregor der Große und Isidorus trotz ihrer Abschwächungen der Prädestinationsidee die eigentlichen Vertreter des Augustinismus, indem sie den Gnadenstand und die Gewißheit desselben an das Leben in der Kirche knüpfen. Da hiemit die einzige praktische Instanz Augustins bezeichnet ist, so kommt es darauf an, zunächst die Beziehungen zu verfolgen, in welchen die objective Bedeutung der Kirche als Heilsanstalt ihre specielle Anwendung erfahren hat. Dies geschieht A. in der mittelaltrigen Lehre von den Sacramenten. Hier kommt es zunächst auf die Fortpflanzung des augustinischen Begriffs, auf die Vermehrung der Zahl, endlich insbesondere auf die Erzeugung der Lehre von der Transsubstantiation im Abendmahle und auf die Gestaltung der poenitentia zum Sacrament an. Denn in diesen beiden Punkten wird die Stellvertretung Gottes durch die Organe der Kirche in Hinsicht der Allmacht und der Allwissenheit herausgestellt. Daran sind B. in der Lehre von der obersten Auctorität der Kirche die Ideen nachzuweisen, auf Grund deren der römische Primat sich über den Episkopat erhob und die Stellvertretung Gottes in sich zu concentriren unternahm. Ist auch Augustin kein absichtlicher Urheber dieser Entwickelung, so war sie doch durch seine Ansicht, daß die Kirche die civitas dei sei, veranlaßt. Und diesen Primat an Gottes Statt haben ja die mittelaltrigen Vertreter desselben in Praxis und Theorie C. an einem Verhältniß zwischen Kirche und Staat durchzuführen gesucht, dessen Bestimmung direct von den Grundsätzen Augustins abstammt und, wie die Gegenwart bestätigt, dogmatischen Werth hat, also auch in der Dogmengeschichte vorgetragen werden muß.

Ich würde nun aber vorschlagen, diesen Wirkungen des Augustin auf die abendländische Kirche das System des Dionysius Areopagita voranzuschicken, dessen lichtvolle Darstellung durch Steitz (in diesen Jahrbüchern, Band XI, S. 193 ff.) einem Jeden den Eindruck bestätigen wird, daß dieser Mann für die byzantinische Kirche ebenso epochemachend ist, wie Augustin für die abendländische. Davon erfährt man freilich nichts aus

den dogmengeschichtlichen Werken von Neander, Hagenbach und Baur. Es kommt immer darauf hinaus, daß, während die geistige Entwickelung der lateinischen Kirche einen eigenthümlichen Schwung durch Augustin erfahren hat, die griechische Kirche, indem sie ihm keinen Einfluß auf sich zuließ, ein großes vacuum in geistiger und theologischer Hinsicht darstelle. Und während die christologischen Kämpfe der griechischen Kirche regelmäßig der vorherrschend speculativen Richtung derselben angerechnet werden, bleibt es unerklärt, warum dieser theoretische Trieb sich seit dem siebenten Jahrhundert in ihr nicht mehr bemerklich macht. Man liest in jenen Werken höchstens von der Einwirkung des geheimnißvollen Schriftstellers auf die lateinischen Scholastiker in der Lehre von Gott. Aber für jenen ist die Kirche eben auch die objective Heilsmacht der Hierarchie und der Sacramente, wie für Augustin. Indessen in seiner Darlegung ihrer Heilsbedeutung culminirt das liturgische Interesse, welches von jeher die griechische Kirche in Bewegung gesetzt hat, dessen Macht auch durch die theoretischen Kämpfe um die Christologie an allen Punkten durchblickt. In diesem liturgischen Interesse ruht die griechische Kirche seitdem aus, wie die Nachfolger des Dionysius, Maximus, Sophronius, Germanus, die „Mystagogen", auf das Deutlichste durch ihre symbolisirenden Auslegungen der Liturgie beweisen. Daß man den Dionysius und diese Nachfolger unmittelbar dem Augustin gegenüberstelle, empfiehlt sich nicht blos durch die Gleichartigkeit ihrer Stellung zur Kirche im Ganzen und zu den beiden Theilen, denen sie je angehören, sondern auch dadurch, daß die mittelaltrige Geschichte der Lehre von den Sacramenten, insbesondere in der Frage ihrer Zahl und in der Deutung des Abendmahles, nicht blos das Abendland, sondern auch das Morgenland angeht. Diese Specialitäten also können nicht gut berücksichtigt werden, wenn nicht im Voraus die allgemeine Haltung der griechischen Kirche an dem Gedankenkreis des Dionysius nachgewiesen ist. Natürlich betheiligt sich dieselbe weder an den Ideen vom Primat noch an den Ansprüchen der Kirche gegen den Staat. Die von Anfang an vorwiegende Richtung der griechischen Kirche auf das Gewicht der Cultussitte hat gerade das entgegengesetzte factische Verhältniß zwischen Kirche und Staat nach sich gezogen, als welches Augustin formulirt hat, nämlich die Unterordnung der Kirche unter den Staat und die Bekleidung des byzantinischen Kaisers mit klerikalen Attributen. Denn auf dem Boden der Sitte sind die weltlich-nationalen und die kirchlichen Motive untrennbar mit einander verwachsen. Die Analogie zwischen dem Areopagiten und Augustin erscheint aber endlich darin, daß die von beiden ausgeprägte Stellung der Kirche als objectiver Heilsmacht der Theologie keine andere Form als die des

Traditionalismus gestattet. Denn die Kirche kann als Heilsmacht nur gelten, weil sie auch die absolute Wahrheitsmacht und die objective Schranke der Gottes- und Heilserkenntniß ist. In dieser Hinsicht stehen sich Isidorus von Sevilla und Johannes von Damascus als die analogen Typen einer Systemsbildung gegenüber, welche sich auf Sammlung der überlieferten Lehren beschränkt. Auch der Beginn der Bewegung der Abendmahlslehre im fränkischen Zeitalter ist durch das Bestreben beherrscht, nur vorliegende Bestimmungen zusammenzufassen.

Von diesem kirchlichen Traditionalismus setzt sich nun die scholastische Theologie des Abendlandes als eine solche Erscheinung ab, welche den Boden der Tradition und der kirchlichen Auctorität ausdrücklich wahren will. Daß es sich in diesem Verlaufe nicht blos um Reproduction, sondern theilweise auch um neue Probleme und Resultate handelt, daß die Reproduction gelegentlich das vorgeschriebene Dogma erheblich modificirt, läßt den absichtlichen traditionellen Charakter der gesammten Erscheinung unangetastet. Gewissermaßen präludirt schon Augustin der Unternehmung der Scholastik, indem er das Dogma von der Trinität, das er in einer Beziehung erst zum formellen Abschluß bringt und das er demnächst als ein der Vernunft widersprechendes Geheimniß im decidirtesten Ueberlieferungsglauben festhält, dennoch nachträglich als etwas Vernunftgemäßes sich anzueignen bestrebt ist. Seine bekannte Deutung der Trinität als Ausdruck der dreifachen Beziehung im göttlichen Geiste, dem Vorbilde des menschlichen, ist die erste Probe der Capitulation zwischen der kirchlichen Ueberlieferung und den Ansprüchen der menschlichen Vernunft, welche in der Scholastik durch verschiedene Phasen hindurch versucht wird. Der Scholastik stellt sich die Mystik zur Seite. Sie hat es nicht mit den überlieferten Dogmen als solchen zu thun, sondern mit dem Seligkeitsgenuß der Anschauung Gottes, als einer schon im irdischen Leben erreichbaren Aufgabe. Wie nun der hiebei vorausgesetzte Gottesbegriff auch von der Scholastik anerkannt ist, so ergiebt sich daraus die Möglichkeit, daß dieselben Personen der scholastischen Aufgabe sich widmen und zugleich die psychologischen Bedingungen der mystischen Vereinigung mit Gott untersuchen konnten. Erst unter besonderen Bedingungen wird die mystische Intuition zum Keimpunkt einer eigenthümlichen pantheistischen Weltanschauung. Der Abweichung von der kirchlichen Lehre waren sich die Vertreter dieser Richtung nicht bewußt; denn der Pantheismus spielt immer neben der abstracten Gottesidee her. Aber der mittelaltrig-kirchliche Charakter der Taulerschen Mystik ist nicht nur daran erkennbar, daß regelmäßig das Abendmahl als Anlaß für die mystische Erhebung benutzt wird, sondern auch daran, daß überhaupt das

Streben nach gegenwärtigem Genuß der Anschauung Gottes in directer Relation dazu steht, daß die Kirche gegenwärtig das Reich Gottes ist. Die Geschichte der mystischen Theologie des Mittelalters, in welcher neben den abendländischen Erscheinungen auch die analogen Producte griechischer Herkunft mehr zu berücksichtigen sind, als es bisher geschehen ist, rechtfertigt nachträglich meinen Vorschlag, den Vater der ganzen Richtung, den Areopagiten, im Anfange der Periode dem Augustin zur Seite zu stellen. Erst auf die Charakteristik der Scholastik und der mystischen Theologie im Mittelalter ist es möglich, die einzelnen Lehren, welche nicht schon berücksichtigt sind, in derjenigen Reihenfolge durchzugehen, welche sie in den Sentenzen des Lombarden einnehmen. Erst in diesem Abschnitt der zweiten Periode, und vielleicht nur in ihm, ist die dogmengeschichtliche Darstellung an das Schema des theologischen Systems gebunden. Wie dasselbe in der altkatholischen Periode unanwendbar erscheint, so möchte es sich auch nicht für die Reformationsepoche eignen. Am Schlusse der zweiten Periode werden dann noch die sectirerischen Erscheinungen in Betracht zu ziehen sein, in der Unterscheidung zwischen den der Vergangenheit zugewendeten Katharern und den im beschränkteren Sinne reformatorischen Parteien der Waldenser und der Hussiten.

Ich enthalte mich, die Disposition der zweiten Periode zu recapituliren, weil ich nur auf Anlaß des „Grundrisses" meine Bedenken gegen die Eintheilung der Dogmengeschichte in die patristische und die scholastische Periode und gegen die Unterbringung Augustins in jener aussprechen und begründen wollte.

Die Entstehung der lutherischen Kirche.

„Die Idee des evangelischen Protestantismus kann nur dann in ihrer vollen Wahrheit und Berechtigung erkannt werden, wenn sie im Zusammenhange mit dem Begriffe der Kirche aufgefaßt wird." Dieser Ausspruch von Heppe[1]) ist gewiß richtig, da der Protestantismus eine Entwickelungsstufe der christlichen, insbesondere der abendländischen Kirche ist. Aus jenem Satze folgt aber auch die Regel, daß auffallende Veränderungen im geschichtlichen Gange des Protestantismus nur richtig dargestellt werden, wenn man sie aus den begleitenden Veränderungen in dem Begriff der Kirche versteht. Von dieser Regel hat nur Heppe keinen Gebrauch gemacht, indem er „die confessionelle Entwickelung der altprotestantischen Kirche Deutschlands" (1854) verfolgt hat. Dieses Buch, welches zur Ergänzung des oben genannten Werkes geschrieben ist, um die Entwickelung des Protestantismus bis zum Jahre des Augsburger Religionsfriedens zu charakterisiren, nimmt durchaus keine Rücksicht auf Veränderungen in dem evangelischen Begriff der Kirche, durch welche die Einschränkung und der Umschwung der ursprünglichen Absicht der Reformation verständlich würde. Vielmehr unternimmt Heppe, festzustellen, daß zwischen Luther und Melanchthon eine specifische Abweichung der theologischen Gesammtanschauungen obgewaltet, daß die öffentliche Lehrbildung im Wirkungskreise beider Männer ursprünglich unter dem fast ausschließlichen Einflusse Melanchthons gestanden habe, daß also die seit dem Leipziger Interim beginnende Gegenwirkung der sogenannten echten Lutheraner gegen Melanchthons Lehrweise, welche in der Bergischen

[1]) Im Eingang seiner „Geschichte des deutschen Protestantismus von 1555—1581" Bd. I (1852).

Concordienformel den Sieg gewonnen und die Bildung der lutherischen Kirche erreicht hat, den einfachen Abfall von der ursprünglichen Absicht der Reformation darstelle[1]). Die Vergleichung der Lehrweisen beider Reformatoren, welche dieser Darstellung zu Grunde gelegt wird, beschränkt sich durchgehend auf die bekannten Abweichungen von Luther, welche Melanchthon in den Lehren vom Abendmahl und vom freien Willen begangen hat. Hierauf aber legt Heppe das entscheidende Gewicht deßhalb, weil er darin die systematische Anlage und die ethische Tendenz der Theologie Melanchthons ausgedrückt findet, durch welche der Idee des Protestantismus volle Genüge gethan und die Anschauungsweise Luthers überboten wäre. Nach Heppe hat die Lehre Luthers vom Abendmahl und von den Sacramenten überhaupt den Sinn, daß die Kirche das Heil sachlich enthält und darbietet, und ist Luthers Lehre von der Unfreiheit des Willens in der Bekehrung, welche das ethische Interesse verletzt, von ihm nur insofern eingeschränkt worden, als die Betheiligung der Menschen an dem Heilsinstitut der Kirche verständlich gemacht werden sollte. Umgekehrt soll Melanchthons Wiederaufnahme der Willensfreiheit in die Lehre von der Bekehrung und seine Deutung des Abendmahls dem normalen Grundgedanken der persönlichen Darbietung und Aneignung des Heiles in Christus Ausdruck verleihen[2]). Ueberdies aber bestimmt Heppe den Vorzug der Theologie Melanchthons dahin, daß er in diesem Grundgedanken den teleologischen Charakter der christlichen Offenbarung betont, die Soteriologie in innigster organischer Beziehung zur Theologie und Anthropologie entwickelt und so die im Christenthum gegebene Vermittelung des Göttlichen und Menschlichen zur reinsten wissenschaftlichen Anschauung gebracht habe[3]).

Gesetzt daß dieses alles richtig wäre, so könnte man sich bei Heppes Erklärung des Umschwungs der deutschen Reformation zur lutherischen Kirche schon deßhalb nicht beruhigen, weil die Annahme eines einfachen Abfalls von der frühern Richtung des Protestantismus das Gegentheil des geschichtlichen Verfahrens ist. Was vorläufig als Abfall von der Vergangenheit oder als Bruch mit derselben erscheint, darf man in der Erforschung der Geschichte nicht als die vollständige Thatsache hinnehmen oder für dieselbe ausgeben. Vielmehr legt ein solcher Schein grade die Aufgabe nahe, durch die genauere Erforschung der Thatsachen dasjenige festzustellen, was ihm zuwider und was geeignet ist, ihn auf-

1) Confess. Entwickelung S. 157. 177.

2) A. a. O. S. 14—23.

3) Gesch. d. Protestantismus Bd. I, S. 44.

zuheben. Ferner hat die Darstellung des theologischen Gegensatzes zwischen Luther und Melanchthon, welche Heppe vorträgt, keine Ueberzeugungskraft. Die Formel, welche für Luthers Gesammtansicht aufgestellt wird, daß er das Heil als eine Sache an die Action der Kirche auf den Einzelnen gebunden habe, würde ihn von den directen Vertretern des römischen Katholicismus nicht unterscheiden, und ist nicht der Sinn seiner Abendmahlslehre. Denn was er über den Inhalt des Abendmahls behauptet, wird von dem Werthe des persönlichen Wortes Christi abhängig gemacht, also von dem Factor, in welchem vorgeblich die besondere Eigenthümlichkeit der Ansicht Melanchthons bestehen soll. Der Vorzug der Theologie Melanchthons als eines in seiner Art vollkommenen Systems wird auch nicht zugestanden werden können. Diese Annahme Heppes ist in materieller Beziehung schon von Landerer[1]) zurückgewiesen worden. In formeller Hinsicht füge ich nur hinzu, daß Melanchthon gar keine Disposition zu teleologischem und organischem Verständniß der christlichen Lehre gehabt haben kann, da das lockere Gefüge der Loci theologici, bei welchem er stehen geblieben ist, und die Schwäche ihres gegenseitigen Zusammenhanges, welche ihn nicht beunruhigt zu haben scheint, das Gegentheil eines Systems darstellt[2]). Endlich verräth Melanchthon selbst nirgendwo eine Spur davon, daß er sich derjenigen Stellung gegen Luther bewußt gewesen wäre, welche Heppe für die wirkliche hält. Man müßte aber erwarten, daß Melanchthon, der vierzehn Jahre lang auf Luthers abgeschlossenes Wirken zurückgeschaut hat und den größten Theil dieser Frist im Kampfe mit der Theologenpartei gestanden hat, welche sich auf

1) In Herzogs Realencyklopädie Bd. IX, S. 288 ff.

2) Nur zwei Mal, so viel ich finde, ist Melanchthon im Stande gewesen, eine teleologische Formel für den Gesammtinhalt des Christenthums aufzustellen; jedoch wird durch deren Vergleichung mit der Anlage der Loci erst recht klar, daß dieselben die teleologische und organische Betrachtungsweise nicht befolgen. In den „Elementa doctrinae physicae“ (C. R. XIII, 199) bezeichnet er die natürliche Erkenntniß Gottes als „tenuior quam definitio ecclesiae necessaria, in qua patefecit deus tres personas, et arcanam voluntatem de colligenda ecclesia aeterna et de remissione peccatorum“. Diese definitio in ecclesia illustrior führt er demnächst dahin aus, daß der dreieinige Gott condiderit et servet coelum et terram et omnes creaturas, et in genere humano condito ad imaginem suam et certam obedientiam elegerit sibi ecclesiam, ut ab ea haec una et vera divinitas — agnoscatur, invocetur et colatur iuxta verbum divinitus traditum, et in vita aeterna coram conspiciatur et celebretur. — Enarratio symboli Nicaeni (C. R. XXIII, 198): „Pater domini nostri J. Chr., qui condidisti genus humanum, ut inde tibi aeternam ecclesiam colligas, cui sapientiam et bonitatem tuam communices.“

Luther berief, die Einsicht in die Verhältnisse vorweggenommen hätte, welche Heppe als die richtige vertritt.

Die Frage, wie die lutherische Kirche als das Resultat der deutschen Reformation zu Stande gekommen ist, wird schwerlich richtig beantwortet werden, wenn man sich blos die Abweichungen zwischen Luther und Melanchthon vergegenwärtigt, und zwar als einen solchen Gegensatz, der die gesammte theologische Art Beider beträfe und nur durch die Ausschließung der Auctorität des einen gelöst werden konnte. Denn bekanntlich behält die Vorrede der evangelischen Stände zum Concordienbuch, welche mit zu diesem Documente der fertig gewordenen lutherischen Kirche gehört, die Auctorität Melanchthons vor, insoweit seine Schriften mit dem neu gewonnenen Maaßstabe der Kirche Augsburgischer Confession übereinstimmen. Man wird also vielmehr zu erforschen haben, welches Maaß der Uebereinstimmung zwischen Melanchthon und der lutherischen Partei in der Epoche des zwischen ihnen waltenden Streites stattgefunden hat. Nur auf diese Weise würde erklärt werden, daß der Sieg der lutherischen Partei über Melanchthon, der im Concordienbuch erreicht ist, zugleich diejenige Capitulation zwischen Beiden einschließt, welche durch die partiale Anerkennung des Ueberwundenen bezeichnet ist. Die Untersuchung, welche durch diese Bemerkungen angezeigt ist, wird auch dadurch nahegelegt, daß der hauptsächliche Gegner Melanchthons, Flacius, welcher im Ganzen und Großen durch die Concordienformel als Sieger erwiesen worden ist, ein specieller Schüler Melanchthons war und von dem charakteristischen Einfluß dieses Lehrers schwerlich frei geworden ist, indem ihn die Ergebenheit gegen Luther und dessen geschichtliches Werk in den Kampf gegen Jenen trieb. Also auch um den theologischen Charakter dieses Mannes zu verstehen, käme es darauf an, den Punkt aufzufinden, in welchem für ihn die Auctorität der beiden Reformatoren zusammenfließt.

Wir verdanken Preger eine überaus sorgfältige Biographie von Flacius; allein derselbe hat sich der eben bezeichneten Aufgabe nicht angenommen, obgleich an ihrer Lösung das kirchengeschichtliche Interesse jener Biographie hängt. Für Flacius gesammtes öffentliches Wirken handelt es sich, wie Preger[1]) sagt, um das Vorherrschen der lutherischen oder der melanchthonischen Richtung in der Kirche. Um dieses zu erläutern, unternimmt nun derselbe eine Vergleichung der theologischen Methode und der kirchlichen Haltung beider Reformatoren, welche wiederum nur einen Gegensatz zwischen ihnen feststellt. Nämlich von Preger wird Luthers Lehre mit dem Ehrenprädicat der organischen Entwickelung belegt,

1) A. a. O. Bd. I, S. 30 ff.

Melanchthon als der Analytiker bezeichnet, der nie aufgehört habe, die Fundamente der Reformation zu prüfen, und deßhalb nie zu abschließenden Resultaten über den Unwerth der alten Kirche gekommen sei, sondern sich stets durch deren grandiose Erscheinung habe imponiren lassen. Es wird ferner festgestellt, daß Flacius auf Luthers Seite gehöre, da er seine Heilsgewißheit durch gleiche Anfechtungen hindurch erreicht habe wie dieser; und es wird uns überlassen, daraus zu folgern, daß er deßhalb nichts mehr mit seinem speciellen Lehrer, dem Analytiker Melanchthon, gemein gehabt habe, dessen Theologie nicht aus Seelenkämpfen und inneren Erlebnissen hervorgewachsen wäre.

Ich bemerke, daß die Aufgabe der Biographie des Flacius von Preger unvollständig bezeichnet ist. Die Situation, in die jener Mann eintrat, war der Kampf um die Auctorität Luthers oder Melanchthons. Allein wenn dieser Kampf möglich war, so mußten beide Männer in dem Verständniß der kämpfenden Personen ein Gebiet gemeinsam einnehmen, und jeder der Kämpfer mußte an diesem Gebiet der Uebereinstimmung der Reformatoren mit seiner Ueberzeugung betheiligt sein. Also kam es nicht darauf an, zu zeigen, welchen Umfang der geistige Gegensatz beider Reformatoren in der Wirklichkeit eingenommen hat, sondern auf die Frage, in welcher Form und welchem Maaße ihre Uebereinstimmung denjenigen gegenwärtig war, welche übrigens um das Uebergewicht des Einen oder des Andern gestritten haben. Da Preger hieran nicht gedacht hat, so hat er auch die kirchengeschichtliche Stellung seines Helden nicht zu bezeichnen vermocht. Es kommt mir jetzt nur darauf an, diesen Fehler in der Methode bemerklich zu machen; hingegen unterlasse ich es, die parteiischen Uebertreibungen zu verfolgen, die Preger in der Charakteristik Luthers und Melanchthons in demselben Maaße, jedoch in umgekehrter Richtung begangen hat, als es von Heppe geschehen ist.

Das Zusammenwirken der inneren und der äußeren Ursachen, welche die deutsche Reformation in die lutherische Kirche ausmünden lassen, muß an den Veränderungen gemessen werden, welche der Begriff von der Kirche erfahren hat, der im Kreise der Protestanten galt. Nun kann man diesen Verlauf nur in den Schriften Melanchthons verfolgen, da nur er eine stete Aufmerksamkeit und Denkarbeit auf dieses Thema verwendet hat; und es wird sich zeigen, daß er in dem Begriff von der Kirche abschließende Resultate erzeugt hat, die mit der „grandiosen Gestalt der alten Kirche" nicht capituliren. Hat er durch gewisse Handlungen oder Aeußerungen die protestantische Kirchenbildung compromittirt, so steht diesen Fällen ein Uebergewicht entgegengesetzter Verdienste gegenüber.

Indeß setze ich mir nicht die Aufgabe, diesen Stoff zu erörtern. Die Lehren Melanchthons von der Kirche und den nächst dazu gehörigen Beziehungen habe ich in literarischen Publikationen wiederholt berührt [1]). Indem ich diesen Stoff von Neuem in Bewegung setze, um die Mitwirkung Melanchthons zur Entstehung der lutherischen Kirche zu erklären, so darf ich mich auf sein eignes Beispiel berufen, daß er, was ihm wichtig war, immer von Neuem ausgesprochen und niedergeschrieben hat, obgleich er schwerlich Grund zu der Vermuthung hatte, daß man seine Schriften ungelesen ließe.

Die beabsichtigte Untersuchung hat auszugehen von der geschichtlichen Erklärung des 7. Artikels der Augsburgischen Confession. Obgleich derselbe von Melanchthon verfaßt ist, so muß er doch als Ausdruck der Gedanken geschätzt werden, welche Luther vorher und nachher ausgestreut hat [2]). Denn mit einer vorangehenden Lehrüberzeugung Melanchthons kann jener Text nicht verglichen werden, weil weder die Loci von 1521 noch das Visitationsbuch von 1528 einen Titel von der Kirche enthalten. Die ganze folgende Untersuchung aber würde überflüssig sein, wenn diejenige Erklärung jenes Lehrartikels richtig wäre, welche von den heutigen exclusiven Lutheranern als der berechtigte und sich von selbst verstehende Sinn desselben kundgegeben wird. Dieselben erklären nämlich die für die Einheit der Kirche nothwendige Uebereinstimmung in der „Lehre des Evangeliums“ so, daß damit der gesammte Lehrinhalt der C. A., insbesondere auch die Lehre über das Abendmahl in Art. 10 gemeint sei. Nach dieser Ansicht wäre die lutherische Kirche, so wie man sie versteht, schon mit dem Acte der Verlesung der Confession vor dem Kaiser, also 1530 gegründet. Auf diesem Standpunkt erscheint dann die Frist der Vorbereitung seit 1517 als eine geringfügige Spanne Zeit, und man hält Vorlesungen über die Geschichte der lutherischen Kirche von 1517 an.

Diese Geschichtsbetrachtung führt nothwendig zu schiefen und verzerrten Ergebnissen, und jene Erklärung des fraglichen Artikels ist nach geschichtlichem Maaßstabe unrichtig. Erstens nämlich ist die Reformation, indem deren Umfang und Tragweite für Luther selbst erst allmählich klar geworden ist, von Anfang an auf den ganzen Bestand der abendländischen allgemeinen Kirche gerichtet, und auf nichts weniger als die Gründung einer Particularkirche neben der römischen. Die Ansätze zu einer solchen

1) „Ueber die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche“ in Stud. u. Krit. 1859, S. 205 ff. (s. o. S. 68—99). — „Die Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriff von der Kirche“ in Zeitschr. f. Kirchenrecht 1869, Bd. VIII, S. 256 ff. (s. o. S. 100—146). — „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ Bd. I, S. 247—252.

2) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie Bd. II, S. 534—537.

Kirchenbildung, welche die Evangelischen etwa seit 1525 unternehmen mußten, weil die Reformation von Bischöfen und Papst abgewiesen wurde, werden zunächst noch nicht als etwas Endgültiges angesehen. Wie lange diese Zurückhaltung in der öffentlichen Meinung der Protestanten vorgeherrscht hat, ist erst ein Gegenstand der Untersuchung. Sie hat jedenfalls nicht so lange vorgehalten, als die Evangelischen sich noch zu Religionsgesprächen herbeigelassen haben, um eine Aussöhnung mit den Päpstlichen zu erreichen. Denn indem Melanchthon seine Unterschrift des (Schmalkaldischen) Bekenntnisses Luthers mit der Erklärung begleitete, dem Papste könne eine Auctorität menschlicher Art zugestanden werden, wenn er das Evangelium zuließe, war er schwerlich im Einklang mit der öffentlichen Meinung der Evangelischen. Umgekehrt aber ist die Absicht auf eine Particularkirche schon deßhalb nicht in der C. A. ausgedrückt, weil dieselbe mit großem Nachdruck betont, daß die vorgetragene Lehre nicht gegen die der katholischen Kirche, ja auch nicht gegen die eigentliche Lehre der römischen Kirche verstoße. Und so wenig wollen die Evangelischen eine Particularkirche bilden, daß sie im Augsburger Religionsfrieden (1555) der Gegenpartei den besonderen Namen „katholisch" verweigert haben. Sie wollten ebenso katholisch sein wie die Anhänger des Papstes; und deshalb werden in dem Friedensdocument die „der alten Religion Anhängigen" den „Verwandten der Augsburgischen Confession" gegenübergestellt. Unter welchen Bedingungen der Anspruch der Evangelischen auf Katholicität mit der Thatsache und der Werthschätzung ihrer particularen Kirchenbildung in der Zeit von 1530—1555 im Einklange steht, ist eben auch ein Gegenstand der Untersuchung. Weil also eine solche durch eine Menge bekannter Data angeregt wird, kann nicht zugestanden werden, daß die Auseinandersetzung einer lutherischen Particularkirche gegen die römische im Jahre 1530 durch die Aufstellung der Augsburgischen Confession vollzogen worden sei.

Zweitens wird freilich die zur Einheit der Kirche als nothwendig geachtete Uebereinstimmung in der doctrina evangelii der angeführten Deutung fähig sein, wenn man den Satz außer allem Zusammenhang mit den gegebenen Umständen versteht. Aber es ist auch nur möglich, doctrina evangelii zu lesen, und diese Verbindung der Wörter von dem Complex der Sätze der C. A. zu verstehen; an sich ebenso möglich ist es, doctrina evangelii zu betonen, und dann erscheint das erstere Wort nur als Hülfswort für das zweite. Diese Erklärung aber ist aus einer Reihe von Gründen die nach geschichtlichem Maaßstabe einzig mögliche und nothwendige. Im deutschen Text der Confession, der ebenso authentisch wie der lateinische ist, heißt es: „Denn dieses ist genug zu

wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden." Das Evangelium, welches gepredigt oder gelehrt werden soll, ist nun vorzustellen als die Erklärung des gnädigen Willens Gottes und nicht als die Reihe der Dogmen als menschlicher Erkenntnisse. Jener Sinn ist direct durch den Art. 5 angezeigt, daß nämlich das Wort Gottes (gleich dem Evangelium) und die Sacramente als die Mittel zu achten seien, durch welche der heilige Geist gegeben wird, der den Glauben wirkt, und welche als diese Organe der Wirkung Gottes auch gelten sollen, indem sie den Inhalt des Predigtamtes bilden[1]). Daß diese Wirkungen an dogmatische Erkenntnisse der Menschen, an doctrina evangelii geknüpft sein sollten, liegt außerhalb des durch Art. 5 bezeichneten Gesichtskreises. Endlich wenn das Bekenntniß der Kirchenglieder zu den Glaubensartikeln als das nothwendige Band der Einheit der Kirche gemeint sein sollte, so wäre es durchaus unverständlich, warum Melanchthon die in den Schwabacher Artikeln ihm vorliegende Fassung des Gedankens nicht in die C. A. aufgenommen hat. In jener Vorlage lautet nämlich der 12. Artikel: „Solche Kirche ist nichts anderes, denn die Gläubigen an Christo, welche obgenannte Artikel und Stücke glauben und lehren . . . Denn wo das Evangelium gepredigt wird und die Sacramente recht gebraucht, da ist die heilige, christliche Kirche." Die „obgenannten Artikel" (1—6) betreffen die Trinität, die Gottheit Christi, seine Gottmenschheit und die Heilsbestimmung seines Todes, die Erbsünde, die Unfreiheit des Willens und die Gerechtigkeit aus dem Glauben, die Bekehrung aus dem heiligen Geist. Die „Stücke" (9. 10) bezeichnen den sacramentalen Werth von Taufe und Abendmahl, welche jedes aus zwei Stücken, dem sinnlichen Element und der übernatürlichen Gabe, bestehen. Das Gefüge dieses zwölften Schwabacher Artikels ist freilich logisch ungeschickt; allein wenn Melanchthon den Gedanken des ersten Satzes überhaupt in der C. A. ausdrücken wollte, so konnte er mit einer leichten Ergänzung zwischen den beiden Sätzen des Schwabacher Artikels sich dieser Vorlage anschließen. Hat er dieses nicht gethan, so hat er auch nicht den Gedanken beabsichtigt, den die exclusiven Lutheraner in seinen Text hineinlegen.

Aber, wird dagegen eingewendet, Melanchthon achtet als Bedingung

1) Vgl. in Richters Evangelischen Kirchenordnungen (Bd. I, S. 266) die erste Württembergische von 1536: „Denn diese zwei Stück, nämlich Predigt und Sacrament, der christlichen Kirche nothwendige und Hauptstück sind, dadurch der Glaube in J. Chr. unsern Seligmacher von Gott durch den heiligen Geist gepflanzt, gestärkt, ja die rechte Frömmigkeit und Seligkeit ausgetheilt und dargereicht wird."

der Einheit der Kirche, daß „da das Evangelium nach reinem Verstand gepredigt werde". Das richtige menschliche Verständniß des Gnadenwillens Gottes, ohne dessen Vermittelung kein Prediger diesen directen Inhalt seiner Rede zum Heile der anderen vorträgt, könne Melanchthon nur meinen als die Glaubensartikel der C. A. Also würde der Verfasser derselben indirect doch das vorschreiben, was dem Texte des Schwabacher Artikels entspricht. Wenn nun diese Beweisführung triftig wäre, so müßte sie doch eine Einschränkung erleiden, welche ihren Urhebern empfindlich sein würde. In diesen reinen Verstand des Evangeliums würde der Inhalt von Art. 10 der C. A. nicht einzuschließen sein, und um so weniger, da zur Einheit der Kirche nur noch die Bedingung gerechnet wird, daß die Sacramente recht gebraucht werden (administratio sacramentorum). Hiedurch ist eine bestimmte Ansicht vom Abendmahl eben so wenig zu den Bedingungen der kirchlichen Einheit erhoben, als sie in der vorhergehenden mit gedacht ist[1]). Jedoch die quellenmäßige also nothwendige Erklärung jenes Ausdruckes führt noch eine stärkere Abweichung von jener Bestimmung seines Sinnes herbei. Nämlich unter den Torgauer Artikeln, welche die andere Vorlage für die C. A. bilden, befindet sich ein Aufsatz, welcher deutlich in Luthers Art gehalten ist und sich mit dessen gleichzeitiger „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstage zu Augsburg" berührt. Hier findet sich eine authentische Declaration der fraglichen Formel[2]).

„In der Kirche Christi fordert man diese nachgeschriebene Stücke: Erstlich ein rechtschaffen Predigtamt, da fleißig und treulich gelehrt wird das heilig göttlich Wort nach reinem christlichen Verstand ohne Zusatz einiger falscher Beilehre.

In solcher Predigt wird klar, eigentlich und richtig gelehret und dargegeben, was da sei

Christus und das Evangelium,
Rechtschaffene Buße und Furcht Gottes,
Wie zu erlangen sei Vergebung der Sünde,
Von Vermögen und Gewalt der Schlüssel der Kirche.

---

1) Dieses wird als die gleichzeitige Meinung Melanchthons erwiesen durch eine seiner Aufzeichnungen, welche in die auf dem Augsburger Reichstage gepflogenen Verhandlungen über einen Ausgleich gehört. Unter den „Articuli, de quibus non convenit nobis cum adversariis" lautet der sechste: „Quod ad veram unitatem ecclesiae non sit necessaria similitudo traditionum humanarum, sed consensus de evangelio et usu sacramentorum." C. R. II, 377.

2) Corpus Reformatorum XXVI, 193. Die andere Schrift Luthers bei Walch XVI, 1171.

Diese Lehre und die ganze Summe des Evangelii wird in dieser Kirche Christi mit fleißigem, wahrem Anhalten täglich und ohne Unterlaß, beides in der Gemeinde und bei einem jeden Christen für sich getrieben durch Predigen, Lesen, Trösten und Vermahnen, durch Auslegen der Psalmen und allerlei Bücher der Schrift, wie Paulus 1. Kor. 14 schreibt.

Da wird recht gelehret von christlicher Freiheit, wie die Gewissen frei sind in Christo.

Und solche Lehre zu erhalten wird mit großem Ernst und höchstem Fleiß Achtung gehabt, daß Schulen für Knaben und Mädchen zu guter Zucht der Jugend aufgerichtet und erhalten werden.

Da sind auch die Gaben der Sprache, Hebräisch, Griechisch und Lateinisch und thun die Bischöfe Fleiß, damit solche Studia, so hochnöthig sind, die heilige Schrift zu verstehen, nicht untergehen."

Diese Darstellung Luthers versetzt das Verständniß des Artikels der C. A. auf ein total verschiedenes Gebiet, als auf welchem die gegnerische Ansicht sich behaupten kann. Die Geltung eines formulirten Lehrgesetzes und der Erwerb eines selbständigen und umfassenden Schriftstudiums haben zur Reinheit des Wortes Gottes ein gerade umgekehrtes Verhältniß der Zweckmäßigkeit. Sofern aber auch bei dem sorgfältigen Studium der Schrift die Möglichkeit vorhanden ist, den reinen Verstand des Wortes Gottes in einer kurzen Formel darzustellen, so ist der Inhalt, den Luther in der „Summe des Evangeliums" zusammengefaßt denkt, dem vermutheten Gesetz von so und so vielen Glaubensartikeln ziemlich unähnlich. Die vier Punkte, welche Luther aufführt, sind als Glieder eines organischen Ganzen gedacht, indem sie sich auf die Regelung des praktischen Christenthums beschränken, welches innerhalb der richtig eingerichteten Kirche möglich ist. Im Vergleich mit diesen Mitteln der Aneignung der göttlichen Gnade treten die vorausgesetzten Vorstellungen von Gott, von der Sünde u. s. w. in den Hintergrund; d. h. es handelt sich gar nicht um den theoretischen Besitz einer Glaubensregel, in welcher jeder Theil ebenso viel Werth hätte, wie alle anderen, weil auf jeden gleich viel theologische Arbeit verwendet wäre. Antithetisch ausgedrückt, bedeutet der reine Verstand des Evangeliums die Ausschließung menschlichen Verdienstes von dem Zusammenhang der Darbietung und der Aneignung der Gnade Gottes. In dieser Hinsicht reicht die Erklärung der pura doctrina evangelii, welche Melanchthon in der Apologie der C. A. vorträgt, dem Torgauer Artikel die Hand. Er deutet hier (Art. IV, § 20. 21) jene Größe als die Erkenntniß Christi und den Glauben an ihn, welche nach einer Sentenz des Paulus (1. Kor. 3, 12) das Fundament bildet, auf welchem verschiedene Lehrer Lehren verschiedenen Werthes aufrichten.

Dieselben können ertragen werden, wenn sie das Fundament nicht zerstören; dieser Fall aber tritt ein, wenn die Römischen den Grundsatz des Verdienstes aufrecht erhalten, der die richtige Bedeutung der Sündenvergebung und des Glaubens durchkreuzt[1]). Ein deutlicher Wiederhall dieses Gedankenganges findet sich noch in der Schleswig-Holsteinischen Kirchenordnung (1542): „Von der Lehre unserer Seligkeit, dadurch die Wohlthat, uns durch Christus erlanget, verkündigt wird. Die ganze unversehrte, vollkommene Lehre des heiligen Evangelii soll in allen Orten rein und einträchtig sein, darin man zum allerheftigsten treiben und vorhalten soll den Artikel von unserer Rechtfertigung, daß alle Leute verstehen mögen, was der Glaube sei und was er ausrichtet, auch wie wir den Glauben überkommen, welcher ist Vergebung der Sünden" [2]). Endlich kommt in Betracht, daß die reine und lautere Predigt des Wortes Gottes der Titel ist, auf welchen zunächst alle Kirchenordnungen lutherischen Gepräges von der ersten an (Stralsund 1525) gegründet sind. Wenn nun nach der öffentlichen Ablegung des Augsburgischen Bekenntnisses grade dessen Lehrinhalt als der reine Verstand des Evangeliums anerkannt worden wäre, so müßte man erwarten, daß alle nach dem Jahre 1530 aufgestellten Kirchenordnungen aus dem Wirkungskreise Luthers die Hinweisung der Prediger auf die C. A. enthielten. Dieses ist jedoch zunächst nur ausnahmsweise (in Pommern 1535, in Halle 1541) der Fall gewesen; regelmäßig kehrt die ursprüngliche Formel wieder ohne besondere Erklärung, oder mit einer solchen Erklärung, wie die in der Kirchenordnung für Schleswig-Holstein ist. Erst diejenigen Kirchenordnungen, welche nach 1545 erlassen worden sind, beziehen sich ausdrücklich auf die C. A. und ihre Apologie, sowie auf andere Schriften gleichen Ranges. Diese Erscheinung aber weist auf eine Veränderung des kirchlichen Gesichtskreises der Wittenberger Reformatoren hin, über welche später zu berichten sein wird.

Also geschichtlich angesehen, wird durch den reinen Verstand des Evangeliums in Art. 7 der C. A. nichts weniger insinuirt, als daß dieses Lehrbekenntniß selbst um der Einheit der Kirche willen gesetzliche Geltung haben müsse. Dieses Ergebniß kann auch nur dann befremden, wenn man voraussetzt, daß der in Art. 7 aufgestellte Begriff von der Kirche vollständig und erschöpfend sein, daß er deßhalb durch eine bestimmte

1) Den Schlüssel zu dieser Erklärung bildet der Satz in der Einleitung zu den „Loci theol." von 1521 (C. R. XXI, 85): „Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri."

2) Bei Richter, Kirchenordnungen Bd. I, S. 354.

Erscheinung von Kirche gedeckt werden solle. Dazu reichen aber die Bestimmungen nicht aus, daß die Kirche die Gemeinschaft der Gott Geheiligten ist, welche unter den Merkmalen der unablässigen Dauer und der Einheit besteht, und zwar gemäß der richtigen Verkündigung des göttlichen Gnadenwortes und der authentischen Uebung der beiden Sacramente. In dieser Formel ist nämlich nicht das Predigtamt als nothwendiges Merkmal der Kirche aufgeführt; dasselbe wird jedoch schon in Art. 5 als göttliche Einrichtung anerkannt; fehlt es also in Art. 7, so ist der in ihm ausgesprochene Begriff der Kirche gar nicht als der vollständige und direct praktische gemeint. Also bezeichnet er nur den Umfang von Merkmalen der Kirche, welcher als Maaßstab des Werthes aller möglichen, für die Beobachtung gegebenen Erscheinungen von Kirche zweckmäßig ist. Dieser Begriff von der Kirche ist also dem Begriff des moralischen Willens gleichartig, welchen Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" entwickelt hat. Die Merkmale der Allgemeingültigkeit einer Maxime des Handelns, ihre Unterordnung unter den Zweck der Wahrung der allgemeinen Menschenwürde, und die Hervorbringung derselben aus der Freiheit des Willens bezeichnen den Maaßstab, nach welchem die Handlungsweise eines Menschen oder die Sittenlehre einer Schule auf ihren moralischen Werth zu bestimmen ist. Darin ist jedoch eingeschlossen oder vorausgesetzt, daß jede wirkliche Handlungsweise, um ein menschliches Leben auszufüllen, noch besonderen Bedingungen unterliegt, und daß jede Sittenlehre noch andere Grundsätze außer jenen enthalten muß, um das wirkliche Leben vollständig zu regeln. Daß der Artikel von der Kirche unter dem gleichartigen Vorbehalt gemeint und zu verstehen ist, geht auch aus seiner Vergleichung mit den aus der Reformation Luthers entsprungenen Kirchenordnungen hervor, welche über mehrere Merkmale des Bestandes der Kirche verfügen, als welche hier ausgesprochen sind.

Allerdings kehrt die Formel des 7. Artikels ihre Spitze sehr deutlich gegen die Anerkennung der geschichtlich gegebenen römischen Kirche, ebenso wie die Kantschen Grundsätze den Sinn haben, die heteronome, utilitarische und eudämonistische Moral der Zeitgenossen als unmoralisch erkennen zu lassen. Jene Absicht wird deutlich durch die Erläuterungen, welche Melanchthon in der Apologie der C. A. vorträgt. Die römische Kirche, wie sie gegeben war, stellte sich dar als rechtliche Ordnung aller möglichen Cultusverrichtungen und menschlicher Lebensbeziehungen, also als eine Art von Staat (societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae); so weit sie eine Ordnung religiöser Vorstellungen auferlegte, war dieselbe durch den Grundsatz menschlicher Verdienste gegen

Gott bedingt; endlich bestand die in der römischen Kirche zusammengefaßte Menge nicht bloß aus Heiligen, sondern auch aus Unheiligen (hypocritae et mali admixti ecclesiae), welche nach Maaßgabe der rechtlichen Gestaltung der Kirche von den wirklich Gläubigen nicht unterschieden werden konnten. Nach dem kritischen Kanon der C. A. entscheidet nun Melanchthon hierüber so, daß die Kirche nicht bloß Rechtsgemeinschaft ist, sondern hauptsächlich (principaliter) Gemeinschaft im Glauben und heiligen Geiste; daß eine Kirche, welche den Grundsatz menschlicher Verdienste gegen Gott geltend macht, ihre nothwendige Grundlage, nämlich die Unbedingtheit der göttlichen Gnade in Christus verlassen hat; endlich daß die in der Kirche befindlichen Nichtgläubigen durch ihre äußere, d. h. rechtsgültige Theilnahme an den Merkmalen der Kirche keinen Antheil an dem gewinnen, was die Kirche eigentlich ist. Die Tragweite dieser Entscheidungen wird man sich durch folgende Anwendung der Moralprincipien Kants anschaulich machen können. Die menschliche Gesellschaft ist durch eine Menge von Beziehungen gegenseitigen Nutzens und gegenseitiger Rechte und durch das Streben aller nach möglichstem Wohlsein verbunden. Allein sie ist nicht bloß eine solche Verbindung, sondern hauptsächlich, ihrer eigentlichen Bestimmung nach, die Verbindung durch das sittengesetzliche Handeln, welches durch die drei Grundsätze Kants bezeichnet ist. Denn ohne die überwiegende Einwirkung solcher Handlungsweise würde die menschliche Gesellschaft auch in jener niedrigeren Wechselbeziehung aller nicht Bestand behalten. Diejenigen nun, welche ihre Handlungsweise nach ihrem Recht, ihrem Nutzen, ihrem möglichsten Wohlsein bestimmen, sind Genossen der sittlichen Gemeinschaft nur insofern, als auch der gemeine Nutzen und die Ausgleichung der gegenseitigen Rechte zu den Zwecken derselben gehören; aber man kann solche Personen nicht als moralische Charaktere für die sittliche Gemeinschaft anrechnen. Ferner wenn anzunehmen wäre, daß die Gemeinschaft der Menschen vorwiegend durch den Grundsatz des Eigennutzes der Einzelnen beherrscht wäre, so würde man urtheilen müssen, daß dieselbe von ihrer Bestimmung und ihrem Grunde abgefallen und nicht mehr als sittliche Gemeinschaft anzuerkennen sei. So sehr sich nun hierin der kritische Gebrauch der Grundsätze Kants bewährt, so würde doch Niemand zur sittlichen Handlungsweise genügend ausgerüstet sein, wenn er bloß die Ueberzeugung von der Gültigkeit der drei Maximen besäße. Ebenso besteht auch die Kirche wirklich und geschichtlich nicht bloß darin, daß sie als Gemeinschaft im Glauben durch die Verkündigung des reinen Evangeliums erhalten wird, sondern auch darin, daß sie äußere rechtliche Ordnung, also wenigstens das Predigtamt an sich hervorbringt.

Und wenn es dadurch möglich wird, daß ihre Rechtsordnung auch Ungläubige umfaßt, so gilt dabei der Vorbehalt, daß die rechtliche Zugehörigkeit zur Kirche an die eigentliche Bestimmung derselben nicht hinanreicht.

So weit erstreckt sich die Analogie dieser beiden Gedankenreihen. Indessen liegt noch eine Behauptung in der Apologie der C. A. vor, welche über die Linie des kritischen Gebrauches jenes Begriffes von der Kirche hinaus liegt. Melanchthon erklärt nämlich, daß die so bezeichnete Kirche nicht ein Phantasiebild wie die Republik Platons sei, sondern daß sie in der Wirklichkeit innerhalb des Gebietes der rechtlich geordneten Kirche in den Personen der wahrhaft Frommen existire. Dieser Satz ist insofern befremdend, als man schwerlich beweisen kann, daß innerhalb des rechtlichen und gemeinnützigen Verkehres der Menschen eine engere Verbindung derer bestehe, welche in der Richtung der drei Kantschen Grundsätze ihre Handlungsweise ausüben. Wie können also die wirklich frommen Menschen, welche über die ganze Erde zerstreut sind, und sich nicht in ihrer gemeinsamen Eigenschaft kennen, als Kirche zusammengedacht werden? Indessen macht sich hier eine mögliche und nothwendige Abweichung zwischen der moralischen und der religiösen Gedankenreihe geltend. Bei der Bestimmung dessen, was die christliche Kirche ist, kommt nicht bloß die Beziehung dieser Größe auf unsere menschliche Erkenntniß, sondern innerhalb derselben auch ihre Beziehung auf Gott in Betracht. Für die religiöse Betrachtung aller Dinge ist ja das Merkmal constitutiv, daß alles auf seine Stellung zu Gott und auf seine Bestimmung durch Gott angesehen wird. Wenn deßhalb die Wahrnehmung von göttlichem Wort und die Ausübung der Sacramente, dieser Organe der Heilswirkung Gottes, darauf schließen läßt, daß von Gottes wegen Kirche, Gemeinschaft der Gläubigen da ist, so wird dieser Gedanke dahin zu ergänzen sein, daß Gott selbst diese Gläubigen, welche durch die Wirkungen der Gnadenmittel in eine Verbindung nicht nur mit Gott, sondern auch unter einander gebracht sind, als die Kirche kennt, welche ihrer Bestimmung entspricht. Die Verbindung der wahrhaft Gläubigen durch die Gnadenmittel besteht in Gottes Urtheil, obgleich die Glieder der so gedachten Kirche sich als solche gegenseitig nicht kennen; nichts desto weniger ist diese Verbindung für das menschliche Glaubensurtheil wahrnehmbar oder sichtbar, weil die Organe der göttlichen Gnade sinnenfällig sind; sie heißt unsichtbar nur, indem sie als Object eines Glaubensurtheiles vindicirt werden soll nach Hebr. 11, 1. In dieser Weise hat Luther jenes Prädicat verwerthet[1]). Das Glaubensurtheil oder die religiöse Beurtheilung

1) Vgl. Stud. u. Krit. 1859, S. 197—203 (s. o. S. 75—79).

der Kirche setzt demgemäß die Gemeinschaft der Gläubigen als eine von Gott aus und für Gottes Urtheil wirkliche Größe, und nicht bloß als ein unwirkliches Ideal zum kritischen Gebrauche, weil der religiöse Glaube auf die Verwirklichung der göttlichen Heilsabsicht gestellt ist. Die Annahme, daß das religiöse Ideal immer nur erstrebt, aber nie erreicht werde, würde die Grenze zwischen der religiösen und der ästhetischen Anschauungsweise aufheben.

Trotzdem leuchtet der idealistische Zug dieser Lehre von der Kirche ein, welche Melanchthon in die neue Ausarbeitung seiner Loci von 1535 aufnahm. Man wird aber schwerlich irren, wenn man dieses Gedankengefüge als das Erzeugniß Luthers ansieht, dem sich Melanchthon damals als williger Ausleger hingegeben hat. Denn wie sich weiterhin zeigen wird, ist Luther bei diesem Gedankenkreis stehen geblieben, Melanchthon aber hat sich später von demselben entfernt. Als idealistisch aber erscheint der Zusammenhang auch darum, weil er zu den Erfahrungen von der Kirche nur in negative, nicht aber in positive Beziehung gebracht ist. Von jenem Begriff der Kirche aus wird nur das praktische Urtheil nahegelegt, daß die in ihrer staatlichen Verfassung und ihrer Lehre vom Verdienst gegen Gott feststehende römische Kirche nicht die Kirche sei. Hingegen wird hier auch nicht andeutungsweise der Gedanke laut, daß die nach ihren wesentlichen Merkmalen gedachte Kirche in den der Reformation Luthers folgenden Gemeindecomplexen bestehe. Diese Thatsache wird ignorirt, indem eben der Bestand der authentischen Kirche nur in den auf der Erde zerstreuten Gläubigen nachgewiesen wird. Diese Zurückhaltung hat unleugbar den Sinn, daß die Aussöhnung mit den Gegnern auf das Programm der Reformation hin offen gehalten werden soll. Hienach ist auch zu verstehen, daß in der C. A. nicht ausgesprochen ist, deren Lehre sei die katholische Glaubensregel, sondern nur, deren Lehre verstoße nicht gegen die katholische Kirche. Deßhalb schließt nach geschichtlichem Verständniß die Confession und ihre Apologie nicht die Absicht in sich, die evangelisch constituirten Gemeinden als die Kirche zu bezeichnen. Dann ist aber im Jahre 1530 auch die Absicht ausgeschlossen gewesen, dieselben als die lutherische Kirche zu bezeichnen. Denn, wie sich zeigen wird, setzt die Constituirung dieser Gemeinden als lutherische Kirche die Gewißheit ihrer Leiter voraus, daß dieselben die eine katholische Kirche seien. Die öffentliche Feststellung dieser Ansicht mußte also erst stattfinden, ehe es überhaupt zu dem Urtheil kommen konnte, daß für die richtige allgemeine Kirche ihre Erneuerung durch Luther ein wesentliches Merkmal sei.

Luther selbst hat auf eine öffentliche Anerkennung dieses Umstandes

nicht hingewirkt, sondern bekanntlich den Gedanken an eine „lutherische Kirche“ mit Entrüstung von sich gewiesen, obgleich er der Wahrheit gemäß sich bewußt war, das Evangelium seinen Zeitgenossen enthüllt zu haben, und in seinem Wirken Gottes Zwecke zu dienen[1]). Man sollte den Widerwillen Luthers gegen jene Bezeichnung nicht so gering anschlagen, indem man behauptet, daß die deutsche evangelische Kirche doch immer mit Recht den Namen der lutherischen geführt habe. Immer ist das nicht der Fall gewesen, denn die Bezeichnung kommt erst unter ganz besonderen Bedingungen und zu gewisser Zeit in Gebrauch[2]). Und das Recht dieses Sprachgebrauches unterliegt vor Allem dem logischen Bedenken, welches gerade Luther hervorgehoben hat, daß die Kirche, welche den Anspruch auf Katholicität macht, keinen besonderen „parteiischen“ Namen erträgt[3]). Luther selbst hat sich nur als den Vertreter der „einigen gemeinen Lehre Christi“, und deßhalb seine Anhänger als ungeeignet zu einer parteiischen Bezeichnung geachtet[4]).

Ein wesentlicher Fortschritt in der Auseinandersetzung zwischen der römischen Kirche und der sich bildenden evangelischen knüpft sich an den Convent zu Schmalkalden 1537, und an die dort vollzogene Ablehnung des vom Papst berufenen Concils. Die Documente, welche hiefür in Betracht kommen, sind theils von Luther, theils von Melanchthon verfaßt. Indessen meine ich nicht die in Luthers wie in Melanchthons Artikeln übereinstimmend dargelegte Erklärung, daß die Gewalt des Papstes über die Kirche unberechtigt und daß er vielmehr der Antichrist sei. Vielmehr findet sich in dem von Luther verfaßten Bekenntniß (III, 12) die weiter gehende unumwundene Erklärung, daß die Römischen nicht die Kirche sind, ein Satz, welcher in Privatäußerungen der Reformatoren längst vorkommt, jedoch selbst in der Apologie der C. A. erst noch zwischen den Zeilen zu lesen war. Aber die entsprechende Erklärung, daß die Kirche bei den Evangelischen sei, wird auch jetzt noch nicht abgegeben, sondern nur der

1) Vgl. die Vorrede zu den Schmalkaldischen Artikeln.

2) Heppe, Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen Reformirte und Lutherische Kirche (1859).

3) Vermahnung sich vor Aufruhr zu hüten (1522). Bei Walch Bd. X, S. 420.

4) Als Luther mit dem Wittenberger Consistorium wegen der Geltung heimlicher Verlöbnisse in Streit gekommen war, schreibt er am 18. Januar 1545 an den Kurfürsten Johann Friedrich, daß die Juristen „in meiner Kirchen“ Schwierigkeiten erregen (De Wette Bd. V, S. 716). Diese Aeußerung bezeichnet keinen Widerspruch mit der obigen Angabe, als ob Luther doch die Vorstellung einer lutherischen Kirche gebildet hätte. Denn aus dem Brief 22. Januar 1544 (Bd. V, S. 616) ergiebt sich, daß er unter „seiner Kirche“ die Localgemeinde in Wittenberg versteht, die ihm als speciellem Seelsorger anvertraut ist.

allgemeine Begriff aufgestellt, die Kirche seien die Gläubigen, Heiligen, die Schafe, welche auf die Stimme ihres Hirten hören: die Heiligkeit aber bestehe nicht in schriftwidrigen Ceremonien, sondern im Wort Gottes und Glauben. Auch in der Vorrede, mit welcher Luther diese Artikel herausgab (1538), verräth er die Scheu vor jener Erklärung gerade durch die Art, wie er sich derselben annähert: „Unsere Kirchen sind nun durch Gottes Gnade mit dem reinen Wort und rechten Gebrauch der Sacramente, mit Erkenntniß von allerlei Ständen und rechten Werken also erleuchtet und beschickt, daß wir unserethalben nach keinem Concilio fragen." Er bleibt also der idealistischen Betrachtungsweise treu, welcher Melanchthon in der Confession und der Apologie Ausdruck verliehen hat, welche demnach auch in diesen Schriften vielmehr als Luthers Eigenthümlichkeit zu erkennen ist. Nämlich auch in der Schrift „Von Conciliis und Kirchen" (1539), welche ebenfalls durch die Berufung des Concils nach Mantua veranlaßt ist, übt Luther den kritischen Gebrauch des Begriffs von der Kirche aus, welcher in der C. A. aufgestellt worden war. „Wenn der Kinderglaube," sagt er, „lehret, daß ein christlich heilig Volk auf Erden sein und bleiben müsse, und wenn, wie er gezeigt hat, die in der päpstlichen Kirche waltende Heiligkeit nicht die echte ist, so kann doch ein armer, irriger Mensch merken, wo solch christlich heilig Volk in der Welt ist [1])." Und nun entwickelt er die Merkmale, an welchen die christliche Kirche zu erkennen sei, das Wort Gottes, Taufe, Abendmahl, die Schlüssel, Predigtamt, Gebet und Katechismus, Kreuz und Verfolgung; außer diesen sieben Hauptstücken fügt er noch die Merkmale des christlichen Lebens hinzu. Die Aufstellung der ersten Merkmale, welche nur nicht systematisch geordnet und gegen einander abgestuft sind, legt allerdings den Schluß nahe, daß die Kirche, die bei den Päpstlichen nicht vorhanden ist, bei den Evangelischen zu finden sei. Allein die sittlichen Anforderungen, welche schon in der Erörterung von Kreuz und Verfolgung als Merkmale der Kirche auftreten, und demnächst direct ausgeführt werden, erklären Luthers Zurückhaltung vor jenem praktischen Schluß und bewähren es, daß er den kritischen Gebrauch des richtigen Kirchenbegriffes nicht überschreitet.

Anders geartete Kundgebungen gehen in der kritischen Lage des Jahres 1537 von Melanchthon aus. Er ist nämlich der Verfasser der beiden Erklärungen der Schmalkaldischen Bundesgenossen an den kaiserlichen und an den päpstlichen Gesandten, in welchen die Ablehnung des Concils motivirt wird [2]). Von den beiden Actenstücken, welche in den

1) Walch XVI, 2784 ff. 2806.
2) C. R. III, 301. 313.

Hauptsachen gleichen Inhaltes sind, ist das letztere, welches sogleich veröffentlicht wurde, ausführlicher auch in der Beziehung, welche hier in Betracht kommt. Die Lage der streitenden Parteien, welche durch diese Schrift aufgeklärt werden soll, wird in ihr natürlich unter andere Gesichtspunkte genommen, als welche in der Bekenntnißschrift und in der wissenschaftlichen Erörterung Luthers über den Begriff der Kirche angezeigt waren. Allein indem die Darlegung Melanchthons ihrem Zweck entsprechend ist, so weicht sie gerade von der Linie ab, welche Luthers eben besprochene Schriften innegehalten haben. Melanchthon nämlich wiederholt die von Luther abgegebene Erklärung, daß die römische Kirche nicht die allgemeine Kirche Christi sei; aber dieses verneinende Urtheil wird mit aller wünschenswerthen Deutlichkeit der Behauptung untergeordnet, daß die Kirche, in deren Vertretung die Schmalkaldischen Bundesgenossen handeln, die Trägerin der katholischen Einheit der Kirche sei[1]). Zur Legitimation dieser Behauptung wird auf das dem Kaiser zu Augsburg überreichte Bekenntniß verwiesen, dessen Inhalt zugleich die reine Lehre des Evangeliums und der Ausdruck der Uebereinstimmung der allgemeinen Kirche sei. Es sei das Gebot Gottes und demnach sittliche Pflicht, an diesem Bekenntniß zu Christus festzuhalten, auch wenn man dadurch mit dem Papst uneinig wird[2]). Eine Entscheidung dieses Streites sei einem vom Papst geleiteten Concil nicht zu überlassen, da derselbe schwerlich auf eine Prüfung der Lehre aus dem Worte Gottes, d. h. aus dem Evangelium und den apostolischen Schriften, eingehen werde. Also die durch die Augsburgische Confession bezeichnete Kirche ist die katholische, das ist der neue Schritt, der durch diese öffentliche Erklärung gethan wird. Es war unvermeidlich und dem praktischen Zweck dieser Erklärung entsprechend, daß die empirische Aufzeigung der allgemeinen Kirche an die thatsächliche Geltung der C. A. geknüpft wurde. Sollte es nun so erscheinen, als ob diese Gedankenreihe sich zu

1) p. 322: „Amplectimur nos quoque consensum catholicae ecclesiae Christi, sed erroribus pontificiis non est praetexendum nomen ecclesiae . . . Illa ecclesia, quae doctrinam evangelii puram hostiliter persequitur, non est catholica ecclesia Christi. Nec nos ullum novum dogma inveximus in ecclesiam, sed ecclesiae catholicae doctrinam renovamus et illustramus."

2) p. 316. 317: „Exhibuimus Caesareae maiestati . . . confessionem doctrinae; publice in ecclesiis tradi hanc doctrinam, quam profitemur, curamus . . . Haec pura evangelii doctrina, quam amplexi sumus, est haud dubie consensus catholicae ecclesiae Christi . . . Cum papa damnat veram doctrinam ecclesiae necessariam, cogimur mandato dei dissentire a papa. Est enim retinenda professio verae doctrinae iuxta illud Christi: si quis confitebitur me coram hominibus etc."

weit von dem entfernte, was die C. A. selbst über die allgemeine Kirche bestimmt, so wird dieser Eindruck nach einem Satze des ersten Actenstückes zu berichtigen sein. Hier wird das gesammte Auftreten der evangelischen Bundesgenossen, also auch ihr Anspruch, als Anhänger der C. A. die katholische Kirche zu vertreten, auf den Zweck bezogen, daß das Evangelium Gottes zum Heil der Kirche verbreitet werde, damit alle zur Anerkennung Christi und zur wahren Verehrung Gottes gelangen[1]). Hierin ist ausgedrückt, daß die empirische Darstellung der Kirche in dem Merkmal der menschlichen reinen Lehre des Evangeliums demselben Maaßstabe des Evangeliums Gottes unterworfen ist, durch dessen möglichste Wirksamkeit die Kirche überhaupt zu Stande kommt. Allein es liegt doch in folgenden Punkten eine Veränderung des Gesichtskreises gegen die C. A. selbst vor. Erstens wird die wahre Kirche empirisch aufgezeigt, während vorher nur der Begriff der Kirche als Maaßstab jeder empirischen Gestalt derselben anerkannt war. Zweitens wird der Begriff der pura evangelii doctrina materiell und formell verändert. Der Inhalt dieses Titels wird nicht mehr auf den oben (S. 179) nachgewiesenen Zusammenhang von Gedanken beschränkt, sondern auf alle Artikel der Confession ausgedehnt[2]); formell kommt dieser richtige Verstand des Evangeliums der empirischen Kirche zu einer selbständigeren Bedeutung als der früher behauptete. Denn in dem 7. Artikel der C. A. wird der reine Verstand des Evangeliums nur als das Mittel für den innern Zweck der Kirche in Betracht gezogen, nämlich damit durch das Evangelium Gottes die Gemeinde der Heiligen hervorgebracht werde; jetzt kommt die reine Lehre des Evangeliums als das genügende Unterscheidungszeichen der empirischen Kirche gegen eine falsche Kirche zur Geltung, also zu einem äußern Zwecke. Drittens aber hat Melanchthon, indem er die Anschauung der empirischen activen Kirche entwirft, ein charakteristisches Merkmal derselben entdeckt, welches die C. A. nicht aufstellt, nämlich daß die Kirche, indem sie doch eigentlich durch das Wort Gottes erzeugt wird,

1) p. 307: „Nos in hac tota causa nihil spectamus, nisi ut gloria dei et domini nostri J. Christi ornetur, ac propagetur evangelium dei ad salutem totius ecclesiae, ut quam plurimi homines perveniant ad veram agnitionem Christi et vero honore colant deum. Hunc enim cultum deo omnes praecipue debemus, ut verbum eius omni studio propagari et illustrari curemus.“

2) p. 316: „Postquam apud nos evolvi doctrina christiana coepit de vera poenitentia, de fide, qua consequimur remissionem peccatorum, de spirituali iustitia, de vere bonis operibus et veris cultibus, de usu sacramentorum, de potestate ecclesiastica, de discrimine et usu traditionum, de dignitate rerum civilium deque aliis multis locis, constat plurimum lucis evangelio ex scriptis nostrorum accessisse.“ Diese Themata sind aber auch der Inhalt der C. A.

ihre Bestimmung in der gemeinsamen Verehrung Gottes findet. Diesen Gedanken hat er fortan nicht mehr aus den Augen verloren. Am vorliegenden Orte ist er noch besonders ausgezeichnet durch die Anwendung darauf, daß die active Verbreitung des Wortes Gottes als Hauptgeschäft der Kirche ein Glied in der Verehrung Gottes selbst ist. Auch Luther hat das Gebet unter den Merkmalen der Kirche in der oben berücksichtigten Schrift angeführt[1]); jedoch hat er es nur als ein Merkmal neben anderen und deßhalb nicht in dem ganzen Werthe erkannt, welcher ihm für den Begriff von der Kirche zukommt.

Es wird sich nun zeigen, zu welcher Bedeutung dieser empirische Begriff von der Kirche in Melanchthons Gedankenkreis gelangt ist, und welchen Einfluß er auf den Entwickelungsgang der evangelischen Kirche gewonnen hat. Deßhalb kommt es darauf an, die Umstände genau zu bezeichnen, unter denen die Veränderung der leitenden Anschauung von der Kirche für Melanchthon selbst erfolgt ist. Außer allem Zweifel ist es nun, daß die jetzt zuerst öffentlich ausgesprochene Trennung der evangelischen Kirche von der römischen, also die Abgrenzung jener nach außen, nur durch solche Aufstellungen bewirkt werden konnte, wie sie in den besprochenen Documenten vorliegen. Der Widerspruch zwischen beiden Parteien in dem Verständniß des Wortes Gottes, in der Bestimmung und der Gestaltung der Kirche konnte am vollständigsten und einleuchtendsten durch die Vergleichung der theologischen Dogmen und der einzelnen Ordnungen des Lebens dargestellt werden, welche auf beiden Seiten galten und den Anspruch auf ausschließliche Geltung machten. Neben diesem Einfluß der unmittelbaren geschichtlichen Lage ist jedoch noch die persönliche Disposition Melanchthons zu dem Wechsel der Anschauungen von der Kirche in Betracht zu ziehen. Diese Bedingung knüpft sich daran, daß Melanchthon nicht bloß der Theoretiker der Reformation, sondern schon durch die Art seiner Loci theologici, noch mehr aber als Verfasser der C. A. ihr theologischer Vertreter nach außen geworden war. In jenem Werke ist die theoretische Entwickelung der Gedanken immer mit Polemik durchsetzt; die Verbindung der thetischen und der antithetischen Lehrzwecke ist nicht derart, daß diese als die geordneten Mittel für jene verwendet werden; sondern die dogmatische Denkarbeit selbst ist immer

1) Bei Walch Bd. XVI, S. 2803: „Zum sechsten erkennt man das christliche Volk am Gebet, Gott loben und danken öffentlich. Denn wo du siehest oder hörest, daß man das Vaterunser betet, auch Psalmen und geistliche Lieder singet nach dem Wort Gottes und rechten Glauben, da wisse gewiß, daß da ein heilig christlich Volk Gottes sei."

polemisch afficirt, und deßhalb mit einer solchen Unruhe behaftet, wie es Melanchthons Darstellung kundgiebt. Das Gepräge der Augsburgischen Confession ist davon verschieden; in ihr beherrscht der positive Zweck der Sammlung der eignen Ueberzeugung die polemische Lage, in welcher dieses Geschäft seinen Anlaß findet. Aber es ist nicht wahrscheinlich, daß Melanchthon selbst einen bleibenden Eindruck dieser Verschiedenheit seiner Schriften aufgefaßt hat. Denn die politische Lage brachte es mit sich, daß er an der Augsburgischen Confession eben so stark ihre abwehrende wie ihre sammelnde Bestimmung empfand. Ueberdies liegt ein Zeugniß von ihm selbst darüber vor, daß er keinen Abstand zwischen der bündigen Form der Confession und der polemisch-raisonnirenden Art seiner Apologie derselben wahrnahm, und daß beide Schriften ihm zugleich als Darstellungen der Loci theologici erschienen[1]). Wie wird es nun werden, wenn Melanchthon, in dieser Unklarheit der Empfindung über seine eignen Arbeiten, vorherrschend eingenommen durch die Anlässe zur Polemik, und dadurch an der ruhigen Verfolgung der dogmatischen Probleme verhindert, denjenigen Gesichtspunkt, welcher die Kirche nach außen zu vertreten geschickt war, auch als den zureichenden Maaßstab für die inneren Beziehungen der Kirche verwendet? Wird die Lehre von der Kirche correct bleiben, wenn das Lehrbekenntniß, die pura d o c t r i n a evangelii, welche die wahre Kirche von der falschen unterscheiden läßt, anstatt des Evangelium dei zum innern Maaßstabe und Grunde der wahren Kirche erhoben wird? Melanchthon würde sich vor diesem demnächst erfolgenden Schritte bewahrt haben, wenn er in der Lage gewesen wäre, bloß als Dogmatiker den reinen Verstand des Wortes Gottes aus der heiligen Schrift zu ermitteln, und dadurch die oberste Bestimmung der Kirche zur Verehrung Gottes zu begründen. Gelegentlich hat er auch in musterhafter Weise vermocht, den Abstand zwischen dem Worte G o t t e s und den Mitteln der m e n s c h l i c h e n Lehrweise innezuhalten, wenn es ihm gelang, die ursprünglichen reformatorischen Gedanken zu beachten, daß der Inhalt des Wortes Gottes der Gnaden w i l l e ist und die Offenbarung Christi in seinen W o h l t h a t e n besteht. Dann erreicht er einen deutlichen Unterschied zwischen seiner menschlichen forma doctrinae christianae und jener coelestis doctrina, welche in den biblischen Ur-

1) In der Vorrede zur ersten Ausgabe beider Schriften (C. R. II, 446) heißt es: „Speramus omnes prudentes viros his libellis lectis intellecturos esse, quod nullum dogma contra auctoritatem scripturae sanctae et catholicae ecclesiae profiteamur, sed quod nostri . . . praecipuis locis doctrinae christianae lumen attulerint.“

kunden gegenwärtig ist[1]). Aber diejenige Ruhe der geistigen Arbeit, welche zum erfolgreichen Betriebe der systematischen Theologie gehört, hat ihm stets gefehlt. Deßhalb hat er sich nicht klar gemacht, daß das lockere Gefüge der Loci theologici eine für die vollständige Theologie ungenügende Form ist; deßhalb ist es ihm nie gelungen, die polemischen Aufstellungen derjenigen Gedankenentwickelung unterzuordnen, welche den aus der Sache selbst entspringenden Bedingungen folgen würde. Unter diesen Umständen hat es ihm niemals an einer präcisen Formel gefehlt, um Gegner der Reformation zurechtzuweisen. Allein wenn die inneren Beziehungen des reformatorischen Begriffes von der Kirche daran hängen, daß der formelle Gegensatz zwischen dem verbum dei und der pura doctrina evangelii, und der Werthunterschied beider Factoren mit aller möglichen Schärfe festgestellt werde, so nimmt man in halbprivaten Aeußerungen Melanchthons schon sehr frühe die Ungenauigkeit wahr, daß er die Glaubensartikel direct als den Gegenstand der Predigt an die Stelle des Wortes Gottes oder des Evangeliums zu setzen liebt[2]).

Die Protestanten konnten den Anspruch, daß ihre Kirche die katholische sei, nur in ziemlich ungenauer Art beweisen. Für unsere nachträgliche Geschichtsbetrachtung ist es ja klar, daß die lutherische Rechtfertigungslehre die Formel für eine Gedankenrichtung ist, welche in der abendländischen Kirche von jeher als Correctur des entgegengesetzten Dogma bemerkbar ist. Ferner kann es nur bestätigt werden, daß die haupt-

1) Epistola nuncupatoria praemissa Commentariis in ep. Pauli ad Rom. (1532), C. R. II, 611: „Nullus deo gratior cultus exhiberi potest, quam studium cognoscendae coelestis doctrinae. Haec est vere λογικὴ λατρεία verbum dei cognoscere . . . . Quam possent habere piae mentes firmam de dei voluntate sententiam, si hic ludus permissus esset ingeniis? . . . . Christi beneficia illustravi, quantum potui, quod nisi recte cognoscatur, verus cultus existere nullus potest . . . . Postquam vetus doctrinae forma, quam in ecclesiam monachi invexerunt, nunc senescit, ratio ineatur, ut ad posteritatem certa quaedam forma doctrinae christianae transmittatur.“

2) Dies geschieht in verschiedenen Entwürfen über die Frage, ob außer der Confession noch andere Artikel auf dem Augsburger Reichstage zu stellen oder an welchen Artikeln unbedingt festgehalten werden müsse. C. R. II, 182: „Dieweil die Fürsten von den nöthigen Lehrartikeln, die öffentlich in ihren Landen dem Volk gepredigt werden, ihr Bekenntniß gethan haben“ u. s. w. — p. 282: „Daß man die Lehre, wie bisher bei uns gelehrt, von den Artikeln des Glaubens, von guten Werken und von christlicher Freiheit, laut unserer eingelegten Bekenntniß und Confession frei behalten und predigen möge.“ — p. 298: „Daß zu wahrer Einigkeit der Kirche und des Glaubens nicht noth sei Gleichheit menschlicher Satzungen, sondern Gleichheit in Artikeln des Glaubens und Brauch der Sacramente.“ (Vgl. den lateinischen Text einer fast gleichlautenden Zusammenstellung II, 377 oben S. 178 Anm. 1.)

sächlichen Institutionen der römischen Kirche, verglichen mit dem kirchlichen Alterthum, Neuerungen sind. Indem die Protestanten diesen Maaßstab geltend machten, konnten sie in manchen Beziehungen gerade ihre Neuerungen als den alten Bestand bezeichnen. Jedoch gehörte eine starkes Vertrauen auf die Unbekanntschaft der Gegner mit den kirchengeschichtlichen Urkunden und eine leibliche Dreistigkeit in der Ausnutzung derselben im eigenen Interesse dazu, um die Behauptung der Katholicität durchzusetzen. Wenn es den Protestanten gelungen ist, diese Position im Augsburger Religionsfrieden reichsgesetzlich zu bewähren, so ist dieser Fall eine Probe davon, daß große kirchliche Begebenheiten ebenso wenig durch die rechtliche Geltung eines „Bekenntnisses", wie das römisch-katholische war, gezügelt werden, wie große politische Umwälzungen vor völkerrechtlichen Verträgen zum Stehen kommen. Allein das hauptsächliche Argument für den katholischen Charakter der evangelischen Kirchenbildung war die Anerkennung der durch die ökumenischen Synoden fixirten Dogmen von der Gottheit Christi und der Dreieinigkeit Gottes, welche nicht bloß eine gesichertere Auctorität besaßen als alle dogmatischen Erzeugnisse des Mittelalters, sondern auch Grundgesetze des heiligen römischen Reiches bildeten [1]). Thatsächlich hatte die reformatorische Bewegung diese anerkannten Grundbedingungen des kirchlichen Bestandes unberührt gelassen. Melanchthons oben (S. 180) angeführte Bemerkung darüber, was Erkenntniß Christi sei, stellt allerdings eine Veränderung der überlieferten Lehre in Aussicht; allein sie ist in dieser Hinsicht zunächst und auf lange hinaus vollkommen wirkungslos geblieben. Vielmehr hatten Melanchthon und Luther in ihrem Kampfe mit den Gegnern alle Ursache, ihre Anerkennung jener Glaubensartikel sehr absichtlich hervorzuheben. Dieses geschieht z. B. im Eingange sowohl des Augsburgischen als des Schmalkaldischen Bekenntnisses, aber auch in einer Menge anderer Aeußerungen der Reformatoren. Es ist auch wirklich eine Probe für den katholisch-kirchlichen, nicht häretischen Charakter der Reformation, daß dieser Umfang von Vorstellungen für ihre Vertreter nach Ueberlieferung feststand, und daß sie deren Uebereinstimmung mit ihrer speciellen Veränderung der Heilslehre und mit dem Wortlaute der heiligen Schriften eben so wenig bezweifelten, wie in Untersuchung zogen.

Diese Umstände kommen mit in Betracht, damit man verstehe, wie Melanchthon in der Frist von der Abweisung des Concils bis zu Luthers Tode (1537—1546) seinen Begriff von der Kirche weiterhin verändert hat. Diese Veränderung besteht darin, daß das Merkmal des theologischen

1) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. I, S. 131—138. 2. A. S. 145 ff.

Lehrbegriffes oder der rechten Glaubensartikel, welches zur Unterscheidung der wahren von der falschen Kirche gedient hat, demnächst zum Hauptmerkmal jener erhoben, oder als der Grund derselben bezeichnet wird. Wir stoßen hier zunächst im Jahre 1539 auf seine Schrift „De ecclesia et auctoritate verbi dei“ [1]). Dieselbe ist nun nicht wie die gleichzeitige und fast gleichnamige Schrift Luthers zur Abgrenzung gegen die römische Kirche bestimmt; ihre Absicht geht vielmehr in der grade entgegengesetzten Richtung auf die Abweisung von Servet. Dieser Mann nämlich hatte Melanchthon in der Voraussetzung gestört, daß die altkirchliche Formel für die Person Christi und der Wortsinn der neutestamentlichen Schriften sich decken. Jener hatte geltend gemacht, daß keiner nach der grammatischen und logischen Erklärungsart im Anfang des Johanneischen Evangeliums das Wort Gottes als die zweite Person der Dreieinigkeit erkennen werde. Dadurch sah sich Melanchthon bewogen, auf die Auctorität der Kirche zu reflectiren, welche die letztere Erklärung gewährleistet. Aber er konnte sich diese Entscheidung nicht abgewinnen, ohne sie mit der bisher vertretenen Ansicht von der Kirche auszugleichen. Bemerkenswerth ist nun, daß er zunächst hinter die zuletzt gefundene empirische Betrachtung der Kirche auf die Linie der C. A. zurückgeht. Die Kirche bezeichnet er im Eingang jener Schrift als die Gemeinschaft der wirklich Gläubigen, welche das Evangelium und die Sacramente haben, durch den heiligen Geist geheiligt werden, und nicht an bischöfliche Succession gebunden sind. Aber diese Kirche steht nicht immer in gleichmäßiger Blüthe, ihre Lehre ist bald mehr bald weniger rein und durchsichtig. Dieses will er nicht bezogen wissen auf die Geltung von falschen und gottlosen Lehren, wie Todtenmessen, Gelübde, Heiligenverehrung, welche aus dem Kreise der Gottlosen hervorgehen, die in der Kirche den Gläubigen beigemischt sind. Die Trübung der rechten Lehre, welche auch wirklich Gläubige, wie Ambrosius, Basilius, Cyprianus ausüben können, erkennt er z. B. in der Werthlegung auf das Quadragesimalfasten, das Mönchsleben, die kanonischen Gebetsstunden. Diese Einrichtungen sollen die Stoppeln darstellen, welche auf den legitimen Grund der Kirche aufgetragen werden können, und die reine Lehre von den Wohlthaten Christi und vom Glauben verdunkeln, welche aber das Fundament nicht umstürzen. Dieses ist eine Ausführung der bekannten Betrachtung in der Apologie, welche auch bei Luther in der Schrift „Von Conciliis und Kirchen“ vorkommt. Aber indem Paulus selbst als das Fundament der Kirche Christus in Person bezeichnet, das heißt die von Christus ausgehende Wirkung, welche in

1) C. R. XXIII, 595–642.

dem religiösen Glauben der Gemeinde angeeignet wird, und indem Luther und Melanchthon in der Apologie kein anderes Verständniß des Textes kundgeben, so hat Melanchthon jetzt eine andere Erklärung gefunden: „Fundamentum intelligit Paulus articulos fidei, hoc est summam doctrinae christianae et doctrinam de beneficiis Christi“ (p. 600). Die beiden Glieder, die hier innerhalb der Glaubensartikel unterschieden werden, nämlich der Inbegriff der christlichen Lehre und die Lehre von Christi Wohlthaten, bezeichnen den alten in der Kirche unverfälscht erhaltenen Lehrbestand der allgemeinen Synoden und den neuen dogmatischen Ertrag der Reformation. Diese beiden Gruppen der Lehre achtet nun Melanchthon als übereinstimmend mit dem Evangelium; und die evangelische Kirche, welche an beiden festhält, soll demgemäß als die rechte bezeichnet werden durch den Spruch des Paulus: Wer ein anderes Evangelium lehrt, sei verflucht. Am Schlusse der Schrift (p. 642) wiederholt er die Behauptung, daß die reine Lehre des Evangeliums oder die übereinstimmende Meinung der katholischen Kirche von den evangelischen Kirchen bekannt werde, und knüpft daran die Folgerung, daß alle Frommen sich durch Gesinnung und Bekenntniß dieser wahren Kirche anzuschließen haben. Endlich während in derselben dem Worte Gottes das oberste Ansehen gebührt, so wohnt doch auch der dem Worte Gottes getreuen Kirche eine gewisse Auctorität bei (p. 603). Diese nun entscheidet gegen Servet, daß im Johanneischen Evangelium das Wort Gottes als die trinitarische Person des Sohnes zu verstehen sei. Indem man aber auf diese Weisung der Kirche achtet, gehorcht man nicht einer selbständigen Auctorität derselben über den Glauben, sondern überzeugt sich, daß alle übrigen gleichartigen Schriftzeugnisse denselben Sinn haben, daß also die Trinitätslehre durch die Kirchenväter von den Aposteln übernommen ist.

Diese Schrift über die Kirche läßt einen größeren Abstand der von Melanchthon unternommenen empirischen Betrachtungsweise von der in der C. A. eingehaltenen Linie erkennen, als die Documente von 1537. Praktisch ist es freilich folgerecht, daß alle Frommen aufgefordert werden, sich der evangelischen Kirche anzuschließen, wenn diese die wirkliche katholische ist. Im nächsten Jahre (1540) nahmen die zu Schmalkalden versammelten Theologen Anlaß, diesen Grundsatz durch Melanchthons Feder auch öffentlich geltend zu machen[1]), indem sie vor Schwenkfeld, Frank u. A. warnten, die sich vom Papstthum losgesagt hatten, aber nicht zur evangelischen Kirche getreten waren, deren ordentliche Ein-

1) C. R. III, 983.

richtungen sie scheel ansahen. Die genannten Männer und die „Skeptiker", die mit ihnen zusammengestellt werden, waren allerdings nicht geeignet, an der rechtlichen Einrichtung der evangelischen Kirche mitzuwirken. Es giebt eben einmal Allesbesserwisser, welche durch keine menschliche Ordnung befriedigt werden. Aber man darf wohl fragen, ob die Bestimmungen in der Schrift „De ecclesia" jenen Männern zu imponiren vermochten, denen religiöse Wärme und Energie durch eine möglichst idealistische Ansicht von der Kirche, oder was bei ihnen dafür eintritt, vom heiligen Geist oder innern Wort bedingt war. Diese Maaßstäbe vergegenwärtigen jenen Männern stets die unmittelbare Einwirkung Gottes auf alle Menschen, welche zur Kirche zu rechnen waren. Melanchthon aber, indem er die Glaubensartikel zum Fundament der sichtbaren institutionellen Kirche erklärt, läßt dieselbe wesentlich als das Product der Menschen, nicht Gottes erkennen. Diese Auskunft bezieht sich also auf die inneren Beziehungen der Kirche zu sich selbst. Wir haben zu ergänzen, daß, indem die Menschen zuerst dadurch Kirche sind, daß sie sich in der Erkenntniß des Inhalts der Glaubensartikel und in ihrem Bekenntniß vereinigen, sie auf diesem Grunde ihre gemeinsame Gottesverehrung ausüben, die christlichen Liebespflichten gegenseitig austauschen, für die Verbreitung des Christenthums sorgen u. s. w. Die Art dieser Thätigkeiten, ihr Werth und der Antrieb zu ihnen haftet aber daran, daß die Menschen zuerst die Glaubensartikel gemeinschaftlich bekennen. Diese Betrachtungsweise nun ist derjenigen entgegengesetzt, welche in der C. A. befolgt war, daß die Kirche zu allererst als ein Erzeugniß der göttlichen Gnade zu erkennen und zu glauben sei. Dieser Gedanke ist freilich hier nicht eliminirt; aber erst nachträglich wird nachgewiesen, daß im Hintergrunde der beschriebenen Kirche auch die göttliche Gnade in dem Worte Gottes wirksam ist, welches den Stoff der Glaubensartikel bildet, oder wenigstens in der Lehre von den Wohlthaten Christi vergegenwärtigt wird. Denn der andere Theil der Glaubensartikel, der Bestand der alten Symbole, hat, auch wenn er durchaus in der heiligen Schrift überliefert ist[1]), doch ein entfernteres und nur indirectes Verhältniß zu dem Worte Gottes oder Evangelium, dem Organ der göttlichen Heilswirkung. Wird dieser Abstand innerhalb der Glaubensartikel selbst nicht deutlich empfunden, so erklärt sich dieses aus dem jetzt hervortretenden amphibolischen Gebrauch von „Wort Gottes", welches bald den offenbaren Gnadenwillen Gottes, bald den Umfang der Urkunden der Offenbarung bedeutet.

1) In dem Actenstück gegen Schwenkfeld u. s. w. heißt es: „Agnoscimus haec symbola tradita esse in verbo dei conscripto per prophetas et apostolos" (C. R. III, 985).

Hieran aber knüpft sich die erheblichste Verschiebung des Begriffs von der Kirche. Daß die patristische Lehre von der Trinität von den Aposteln überliefert ist, müßte durch die Auslegung ihrer Bücher bewiesen werden. Diese Auslegung aber müßte sich an die grammatischen, lexikalischen, logischen und historischen Bedingungen des Textes knüpfen, und an nichts anderes. Indem nun aber Servet nach diesem Grundsatze der Reformatoren verfuhr, und dadurch deren Voraussetzung durchkreuzte, daß die Apostel die patristischen Denkformen vorweggenommen hätten, so schob Melanchthon die Auctorität der Kirche vor, welche jene Voraussetzung schützen sollte. Dieser Schritt war unvermeidlich, wenn aus dem reformatorischen Grundsatz der Auslegung der Schrift aus sich selbst Ergebnisse gefolgert wurden, die den altkirchlichen Dogmen widersprachen, welche von den Reformatoren auf Ueberlieferung hin festgehalten wurden. Konnte man sich damals aus allerlei guten Gründen auf eine Kritik der Trinitätslehre nicht einlassen, so ergab sich eben nothwendig eine Annäherung an den katholischen Kirchenbegriff, welche schon darin liegt, daß die Glaubensartikel das Fundament der Kirche sein sollen, aber noch deutlicher in dem Satze, daß die Auslegung der heiligen Schrift durch Weisungen der Kirche bedingt ist. Melanchthon hat sich freilich bemüht, dieses in einem andern Sinne zu behaupten, als welcher in der römischen Kirche hergebracht war. Aber ob die beabsichtigte Abweichung von deren Grundsatze Stich hält, ist sehr zweifelhaft. Entweder wird die von der Kirche ausgehende Erinnerung, daß Johannes unter dem „Worte Gottes" die zweite Person der Trinität meine, durch die richtige methodische Erforschung aller einschlagenden Stellen des Neuen Testamentes doch nicht bestätigt werden. Oder, wenn das Umgekehrte erfolgt, so ist nicht einzusehen, daß da etwas anderes vorgeht, als wenn ein katholischer Theolog gemäß der Erinnerung seiner Kirche findet, daß überall im Neuen Testament das Abendmahl als Opfer, die Justification als Gerechtmachung, die Einsetzung von Bischöfen im Sinne der apostolischen Succession zu verstehen sei. Wenn Melanchthon dagegen einwenden würde, daß in der ältesten Kirche andere Deutungen dieser Begriffe und Verhältnisse nachweisbar sind, als welche in der römischen Epoche zu Stande gekommen sind, so sind auch die Denkformen des Athanasius von den apostolischen Schriften durch einen abweichenden Verlauf der Theologie getrennt, der ursprünglicher ist als jene. Endlich erscheint in diesen Erörterungen Melanchthons die mechanische Unterscheidung zwischen einem correcten Verlaufe der Lehre in der altkatholischen Kirche und den daneben auftretenden und danach überwuchernden Verfälschungen der Lehre, welche bei genauerer Erforschung der Geschichte nicht bestehen kann. In der

fortgesetzten Linie seines Geschichtsverfahrens steht die Theorie des Calixtus; aber auch gegenwärtig ist die Methode der Dogmengeschichte über jene fehlerhaften Andeutungen Melanchthons noch nicht hinausgelangt.

Indem ich den von Melanchthon angedeuteten Weg der kirchengeschichtlichen Forschung als fehlerhaft bezeichne, beschränke ich den daran haftenden Vorwurf auf die, welche noch immer keinen andern Weg einschlagen. Denn Melanchthon hatte gerade damals wichtigere Interessen als die nothwendige Methode der Dogmengeschichte zu vertreten. Der Kaiser eröffnete gegen Ende 1539 neue Verhandlungen über einen Ausgleich, der, wenn er gelang, doch nur darauf hinausführen konnte, daß die Klarheit der evangelischen Lehrbildung verwischt und die Reinheit des Gottesdienstes getrübt würde. Zugleich nahmen die Reformatoren in der öffentlichen Meinung die Geneigtheit wahr, auch einen geflickten Frieden anzunehmen. Um so achtungswerther ist die Festigkeit, mit der die Theologen[1]) den in den alten Symbolen wie in der Augsburgischen Confession und der Apologie bezeugten Consensus der katholischen Kirche aufrecht erhalten, an dem sie weder eine Aenderung noch einen Zusatz zulassen wollen. Mit derselben Entschiedenheit verwerfen sie im Cultus die stillen Messen, den Meßkanon, die Anrufung der Heiligen, die Mönchsgelübde, den Cölibat der Priester, die Communio sub una, die verschiedenen Weihungen von Wasser u. s. w., die Todtenmessen. Hievon werden als Adiaphora unterschieden die kanonischen Lectionen, die Priesterkleidung und Aehnliches. Solche Uebungen werden nämlich vorläufig zugelassen, sobald die Bischöfe gegen den evangelischen Gottesdienst Nachsicht zeigen; im entgegengesetzten Falle werden aber auch diese Ordnungen des Cultus für unausführbar erklärt.

Die Ereignisse der Jahre 1537—1540 sind entscheidend für die Feststellung des kirchlichen Selbstgefühls der Reformatoren. Gerade die Versuche einer Ausgleichung des Streites erst durch das päpstliche Concil, dann durch die vom Kaiser angeordneten Religionsgespräche rufen in den Reformatoren die Erkenntniß und den Entschluß hervor, daß ihre Kirche die authentische katholische Kirche, und daß der Lehrbegriff, in dem sie sich der päpstlichen entgegenstellt, unveränderlich sei. Deßhalb haben sie in berechtigter Abneigung gegen die Religionsgespräche zu Worms und

1) Uebereinstimmender Gedankengang in den zu Anfang 1540 verfaßten Actenstücken, in der „Consultation, ob die evangelischen Fürsten einen weltlichen Frieden mit den Bischöfen annehmen sollen" (C. R. III, 927), und in dem von Melanchthon verfaßten Schreiben Concionatoribus Norimbergensibus (III, 958). Zu vergleichen ist auch der Bescheid der Schmalkaldischen Bundesgenossen an die kaiserlichen Gesandten (III, 990).

Regensburg sich ausdrücklich vorgenommen, nicht einen Vergleich auf Kosten ihrer Ueberzeugung einzugehen, vielmehr die Gegner zur Anerkennung des Rechtes ihrer Lehre zu bringen[1]). Und Melanchthon, der zu Worms und Regensburg das Wort führen mußte, hat damals unter den schwierigsten Umständen eine Festigkeit bewiesen, welche eben so wohl zu seiner Charakteristik dienen dürfte wie der Katalog der Fälle, in welchen er sich vorgeblich durch die „grandiose Gestalt der alten Kirche" hat imponiren lassen. Persönlich hat er nicht mehr Zutrauen zu den Vergleichsverhandlungen gehabt als irgend ein anderer, vielmehr in einem Privatbrief (an Veit Dietrich, C. R. IV, 116) dieselben für thöricht und gefährlich erklärt, indem es das Einfachste und Klarste sei, sich auf die Augsburgische Confession zurückzuziehen und nur über sie Auskunft zu geben, wenn der Kaiser oder wenn eine Synode urtheilen sollte. Auch die Anerkennung, welche Melanchthon zu Regensburg Contarinis Darstellung der Rechtfertigungslehre schenkte, verräth keine Unsicherheit im „Bekenntniß". Jene Formel war ein Compromiß, zu doppelter Auslegung bestimmt und geeignet, aber überwiegend evangelisch. Wenn der Kurfürst und Luther aus der Ferne sie trotzdem mißbilligten, so waren sie in ihrem Recht; Melanchthon aber war mit seinem Verfahren nicht im Unrecht: denn zu welchem Zweck konnte ihn sein Landesherr nach Regensburg schicken, als höchstens dazu, daß das Maaß der möglichen Annäherung beider Parteien ermittelt werde? Und Contarinis Darstellung ist die werthvollste Urkunde dafür, daß die Rechtfertigungslehre der Reformatoren dem religiösen Zuge der abendländischen Kirche zum richtigen Ausdruck verholfen hat[2]). Auch die Annahme der vier ersten Artikel des „Regensburger Buches" über den Urstand der Menschen, die Freiheit des Willens, Ursprung der Sünde und Erbsünde hat den Sinn des Compromisses, da sie, wie Melanchthon sagt, richtig verstanden so hingehen konnten. Hingegegen in allen übrigen Streitfragen hat er damals nichts nachgegeben.

Die Haltung Melanchthons auf diesen Religionsgesprächen war also unter den schwierigsten Verhältnissen durchaus correct und charaktervoll.

1) Bedenken auf den Tag zu Worms (C. R. III, 1153): „Und ist auch in alle Wege anzuzeigen, wie wir in diese Unterrede treten, daß wir die Vergleichung nicht verstehen für einen Abfall oder Defection, sondern haben uns derhalben eingelassen, daß wir hoffen, so wir mit Leuten, die eines guten Gewissens, handeln würden, daß man befinden würde, daß die Lehr in unseren Kirchen recht sei, dadurch dann Kais. Maj. besser zu berichten, denn bisher geschehen, und alsdann möchten Wege gesucht werden zur Einigkeit."

2) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. III, S. 125. 3. A. S. 137.

Ueberhaupt erscheint er in dieser Epoche auf der Höhe seiner Leistungen. Deßhalb ist sowohl für seine damalige Stellung als auch für seine Einwirkung auf die folgende Generation der Theologen die Veränderung der Lehre von der Kirche wichtig, welche er in der neuen Ausgabe der Loci von 1543 vornahm. Er hat nämlich jetzt den seit 1537 praktisch gewordenen empirischen Begriff von der evangelischen Kirche an die Stelle der kritischen Behandlung des Gegenstandes gesetzt, welche in der Ausgabe von 1535 mit der Augsburgischen Confession und der Apologie übereinstimmte. Man kann nun freilich nicht behaupten, daß die neue Lehre von der Kirche das Gepräge reifer Ueberlegung und zweckmäßiger Anordnung an sich trägt. Es kann nämlich für die dogmatische Darstellung irgend einer christlichen Lehre nichts fataler sein, als wenn sie unter dem vorherrschenden Einflusse des Fehlers einer fremden Darstellung steht. Dann führt der Trieb der Abwehr des Fehlers sicher zu einer schiefen Anschauung des Ganzen, welches begriffen werden soll. Melanchthon nun beginnt den locus de ecclesia [1]) mit einem Ausfall gegen die schon 1540 bekämpften Skeptiker und Individualisten, die sich mit einer unsichtbaren Kirche begnügen, und erklärt, daß er die Kirche nur als die sichtbare ins Auge fasse. Die seit 1537 von ihm eingeschlagene Betrachtungsweise, welche aus dem praktischen Gegensatz gegen die römische Kirche und zugleich aus der theoretischen Analogie mit deren Auftreten entsprungen war, ist ihm jetzt deßhalb maaßgebend, weil sie sich am weitesten von jenen Skeptikern entfernt. Dabei hat er aber übersehen, daß das Prädicat der Unsichtbarkeit auch von Luther der Kirche beigelegt worden war (s. o. S. 183), und doch wäre es die Aufgabe des Dogmatikers gewesen, die Bedeutungen des gleichlautenden Ausdrucks zu unterscheiden. Hätte Melanchthon diesen Weg eingeschlagen, so wäre er auf den religiösen Begriff von der Kirche zurückgeführt worden, dem er selbst früher Ausdruck verschafft hat. Der bloße Gegensatz gegen die Skeptiker hielt ihn aber bei der empirisch-praktischen Beschreibung der Kirche zurück; er ist zugleich in dem Eingang der Darstellung so wenig Herr derselben, daß er nur in verschiedenen Anläufen die Merkmale zusammenbringt, auf welche es ihm ankommt. Die Sätze lassen sich so zusammenstellen: „Ecclesia visibilis est coetus vocatorum, id est profitentium evangelium dei, — ubi sonat vox evangelii et ministerium evangelii conspicitur, per quod patefecit se deus et per quod est efficax, — ubi articuli fidei recte docentur et non defenduntur idola, et ad hanc ecclesiam nos adiungamus et nostram invocationem et con-

1) C. R. XXI, 825.

fessionem ipsius precibus et confessioni aggregemus, — in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes." Die wissenschaftliche Genügsamkeit Melanchthons hat ihm gestattet, diese Merkmale ohne alle Ordnung aufeinander zu häufen; wenn man an ihn die Fragen stellte, welches das Wesen und was der Zweck der Kirche sei, so können dieselben aus diesen Sätzen nicht beantwortet werden. Die Einheit der Menschen als Kirche ist nur nach gewissen gleichartigen Erscheinungen bemessen; innerlich sollen sie von ungleicher, ja entgegengesetzter Art sein. Warum sie trotzdem äußerlich zusammen sind, wird nicht erklärt. Sofern nämlich die Kirche ein Gebiet göttlicher Wirkungen sein und daran ihren Werth haben wird, so ist das active Bekenntniß zu dem Evangelium oder die Anerkennung der Glaubensartikel dagegen gleichgültig; denn dieses Merkmal wird gleichmäßig beiden Massen beigelegt, den Gläubigen und den Unwiedergeborenen. Die Beziehung der so beschaffenen Kirche auf Gott wird also nur durch das Bestehen des Predigtamtes in ihr bezeichnet, nämlich dahin, daß Gott durch die Personen, welche dieses Amt üben, also den Gnadenwillen Gottes unter den rechten Bedingungen zu vernehmen geben, Heilswirkung auf einen Theil der Kirchenglieder ausgehen läßt. Wenn weiterhin gefragt wird, wo diese Kirche besteht, so fügt Melanchthon hinzu, in derselben Weise, wie es in der Schrift „De ecclesia" der Fall war, daß die päpstliche Herrschaft die falsche Kirche, die wahre aber da sei, wo das fundamentum, quod est Jesus Christus feststeht. „Hoc dicto complectitur (Paulus) cognitionem incorruptam omnium articulorum fidei et prohibitionem idolorum." Und so sehr überwiegt die Aufmerksamkeit auf diese theoretische Function der Kirche, daß von dem rectus usus sacramentorum nur beiläufig die Rede ist. Endlich ist auch das Merkmal der Gebetsanrufung Gottes, das fortan in allen Aeußerungen Melanchthons über die Kirche uns begegnet, grade in der vorliegenden Darstellung ohne die gebührende Betonung geblieben. In einer fast gleichzeitigen akademischen Rede (1544) de invocatione dei erklärt er freilich die christliche Gottesverehrung für das Merkmal, das die Kirche von allen Völkern unterscheidet, und um deren willen erst die richtige Gotteserkenntniß in der Kirche nothwendig ist[1]). Das ist ein Gedanke, der für die Lehre von der Kirche den höchsten Werth hat. Aber nicht nur hat Melanchthon denselben niemals gründlich verfolgt, sondern am wenigsten ist er in der vorliegenden Lehrdarstellung darauf bedacht gewesen,

1) C. R. XI, 659; cf. XII, 8: „Verae doctrinae adseveratio necessaria ad dei agnitionem et invocationem."

das Merkmal der Glaubensartikel dem der Gottesverehrung als das Mittel unterzuordnen. Vielmehr gilt ihm jenes Merkmal so entschieden als das Fundament der Kirche, daß er demgemäß die Kirche, welche nicht ein Staat sein soll, als eine Art von Schule begreift[1]).

Dieses Ergebniß ist einer sorgfältigen Betrachtung werth. Die Formel ist der folgerechte Ausdruck einer Gedankenrichtung, deren frühere Spuren nachgewiesen sind. Der Fehler, der in diesem Satze handgreiflich an den Tag tritt, entspringt zunächst aus folgendem Irrthum. Indem das Merkmal des schulmäßigen richtigen Lehrbegriffs am geeignetsten war, zwischen der wahren Kirche und der falschen unterscheiden zu lassen, hat Melanchthon gemeint, daß er auch als das entscheidende Hauptmerkmal, ja als der wesentliche Grund für den innern Bestand und Zusammenhang der rechten Kirche anzusehen sei. Aber wenn die schulmäßig ausgeprägte Lehre dazu hinreicht, den Werth der rechten Kirche nach außen zu vertreten, so folgt doch daraus nicht, daß die Kirche an und für sich eine Abart von Schule sei. Nun bleibt freilich dieses Ergebniß immer behaftet mit der Nachwirkung des ursprünglichen Begriffs von der Kirche, also begleitet von der Behauptung, daß Gott durch die Predigt seines Wortes in der empirischen Kirche heilsmäßiges Leben wirkt. Aber auch diese Correctur seines empirischen Kirchenbegriffs macht Melanchthon meistens dadurch unwirksam, daß er den Unterschied zwischen der religiösen Anschauung und der theoretischen Formulirung des Glaubensinhaltes, zwischen dem Evangelium als dem Gnadenwillen Gottes und der rechten Lehre als der menschlichen Erkenntniß desselben nicht festgehalten hat. Dieses ist besonders deutlich der Fall in der sogenannten „Wittenberger Reformation" (1545), jenem wichtigen Document, welches das gesammte Unternehmen der Reformation vor dem Kaiser legitimiren sollte, als derselbe damit umging, seine eigene Ordnung der Kirche aufzurichten, und welches für die späteren evangelischen Kirchenordnungen den Typus abgegeben hat. In dieser von Melanchthon deutsch und lateinisch verfaßten Schrift ist der Gebrauch der einschlagenden Begriffe von Gottes Wort und kirchlichem Lehrbekenntniß und dergleichen durchaus verworren[2]).

---

1) C. R. XXI, 835: „Concedendum est, ecclesiam esse coetum visibilem, neque tamen esse regnum pontificum, sed coetum similem scholastico coetui. — Erit aliquis visibilis coetus ecclesia dei, sed ut coetus scholasticus; est ordo, est discrimen inter docentes et auditores." XII, 367: „Conspicitur ecclesia ut honesta aristocratia seu pius ordo docentium et discentium christianam catechesin, qui dispersus eandem tamen verae doctrinae et piae invocationis vocem sonat."

2) C. R. V, 580: „Gott hat sich in gewissen Zeugnissen geoffenbart, und ein besondere Lehr und Wort gegeben und daran sein recht Erkenntniß gebunden, daß

Aber so viel ist klar, daß der Schwerpunkt des kirchlichen Selbstgefühls auch in diesem Actenstück in das Bekenntniß der Kirche und nicht mehr in das Evangelium Gottes gelegt wird. Diesem Umstand aber entspricht die Formel, daß die Kirche eine Art Schule sei. Es ist merkwürdig, daß die Werthschätzung des kirchlichen Bekenntnisses in dem Gedankenkreise Melanchthons nach einander in ganz entgegengesetzten Richtungen gewirkt hat. Das kirchliche Bekenntniß dient ihm seit 1537 zu der Ausdehnung des kirchlichen Selbstgefühls in der Behauptung: die evangelische Kirche ist die katholische. Jetzt erfolgt aus derselben Werthschätzung des Bekenntnisses für den Bestand der Kirche selbst die Einschränkung des kirchlichen Selbstgefühls in der Behauptung: die wahre allgemeine Kirche ist eine Art von Schule. Diese Sätze aber sind die beiden ersten Schritte, in denen die deutsche Reformation auf die Bahn zur lutherischen Kirche gelangt. Knüpfen sich nun an beide Behauptungen entgegengesetzte Eindrücke, der der Großartigkeit an die erste, der der Kleinlichkeit und Beschränktheit an die zweite, so haften diese abwechselnden oder gemischten Eindrücke auch an der nachher zu Stande gekommenen lutherischen Kirche.

Es wird nicht nöthig sein, für die Epoche von Luthers Tode an durch besondere Zeugnisse festzustellen, daß Melanchthon sich in den nachgewiesenen Anschauungen von der Kirche treu geblieben ist. Bei allen möglichen öffentlichen und halb öffentlichen Gelegenheiten spricht er die Gedankenreihe aus, daß die wahre katholische Kirche und die rechte Anbetung ohne Götzendienst bei den Evangelischen sei, welche in den Symbolen der alten Synoden und in der Augsburgischen Confession den

---

diejenigen sollten eine Kirche sein, so dieselbe seine Lehre und Wort lehren, lernen, annehmen und bekennen werden. Und hat sich also nach dem Fall geoffenbaret, daß er wolle seinen Sohn senden und durch denselben Vergebung der Sünde, Gnade, Gerechtigkeit und ewiges Leben geben. Diesen hat er auch hernach mit gewissen Zeugnissen gesendet, und ist also die Kirche auf diesen Heiland und auf dasselbe Wort, dadurch der Sohn geoffenbart ist, gegründet. Wer nun diesen Sohn nicht hören will und das Evangelium verachtet, ganz oder etliche Artikel, die können Gottes Volk nicht sein. Darum soll dieses in christlicher Reformation das erste Stück sein, daß das heilige Evangelium rein und unverfälscht erhalten werde, wie die alten Concilien fürnehmlich von der Lehre wegen gehalten sind und das Nicenum ein löblich Symbolum gemacht zur Erhaltung des rechten, reinen Verstands vom Sohn Gottes. Und wiewohl hernach oft Reformationes vorgenommen, so ist doch von vornehmen Artikeln christlicher Lehr darin wenig gehandelt. Jetzt hat Gott seine Gnade verliehen, daß die Lehre des Evangelii in allen nöthigen Artikeln erkläret, davon wir eine Confession 1530 Kais. Maj. überantwortet, bei welcher wir zu bleiben gedenken, wie dieselbe in ihrem rechten Verstand lautet. Darum wir auch für nöthig halten, daß der Verstand derselben Lehre, die wir in unseren Kirchen, Confession und Katechismus bekennen und lehren, einträchtig in allen Kirchen gepredigt und gehalten würde."

katholischen Consensus bekennen und festhalten, und bei denen Gott durch das Predigtamt zum Heile für Viele wirkt. In diesen Grundgedanken war ohne Zweifel der theologische Nachwuchs seit den vierziger Jahren durchaus befestigt. Ueberdies hat Melanchthon diese Lehre von der Kirche im Examen ordinandorum und in der Repetitio confessionis Augustanae (beide 1552) wiederholt, Compendien, welche er nebst der letzten Ausarbeitung der Loci in sein Corpus doctrinae (1560) aufnahm. Melanchthon hat übrigens den schon früher festgestellten Vorsatz, an der Lehre der evangelischen Kirche nichts zu ändern oder verändern zu lassen, sowohl gegen das Interim Karls V. als auch in seiner ihm aufgezwungenen Betheiligung am Leipziger Interim des Kurfürsten Moritz, aufrecht erhalten [1]). Er hat ferner die Verbindlichkeit der Augsburgischen Confession gegen die Abweichungen betont, welche Andreas Osiander und Matthias Lauterwald in Elbing begingen, dieser in dem Satz, daß die Sündenvergebung nicht bloß durch den Glauben, sondern durch die Reue und andere Leistungen angeeignet werde [2]). Innerhalb dieses Rahmens von Vorstellungen hebe ich nur folgende einzelne Punkte hervor.

Als die Streitigkeiten über die Lehre vom Abendmahle in Bremen zwischen dem Ubiquitisten Timann und Hardenberg stattfanden, hat Melanchthon mit den übrigen Wittenberger Theologen ein Gutachten gegen die neugebildeten Formeln Timanns abgegeben (1557). Hierin berichten sie, daß in Kursachsen „der Artikel vom Abendmahl des Herrn Christi einträchtiglich laut der Confession zu Augsburg gepredigt wird“ [3]). Demgemäß hat Melanchthon schon in der Wiederholung der Augsburgischen Confession die Abendmahlshandlung dahin beurtheilt, daß sie nach dem Willen Christi selbst das Bekenntnißzeichen der Particularkirche sei [4]).

---

1) C. R. VI, 882; VII, 98. 382. 466. 478. 553.

2) C. R. VIII, 284. 356.

3) C. R. IX, 16.

4) C. R. XXVIII, 417: „Filius dei vult hanc publicam sumtionem confessionem esse, qua ostendas, quod doctrinae genus amplectaris, cui coetui te adiungas.“ — Der von Melanchthon in der Confess. Saxonica ausgesprochene Grundsatz über die Bestimmung des Abendmahls als Bekenntnißzeichen der Particularkirche wird vorher von den Züricher Theologen geltend gemacht in einem Schreiben an die Straßburger, 10. Januar 1547 (C. R. XI, 462). Die letzteren hatten sich beklagt, daß zwei junge Züricher Theologen, welche in Straßburg studirten, daselbst nicht am Abendmahl theilnahmen. Indem nun die Züricher die Abweichung Bucers von Zwingli in der Abendmahlslehre als Zustimmung zu Luther beurtheilen, billigen sie das Verhalten ihrer Angehörigen aus folgenden Gründen: „Quoniam communicatione sacramentorum palam profitemur fidem nostram, admonuimus illos diligenter, ne cum illis communicent, quibus non eandem nobiscum in

Es ist nicht möglich, die Meinung Melanchthons anders als so aufzufassen. Da sich nun der Satz in seinem geschichtlichen Sinne bloß auf die römische und die evangelische Kirche beziehen kann, so gesteht er indirect zu, daß Christus den römischen Katholiken ihre Art von Abendmahlshandlung als Correlat ihres genus doctrinae verordnet habe. Dadurch aber ist die Voraussetzung durchkreuzt, daß die römische Kirche die falsche, die evangelische die rechte katholische Kirche sei. Wenn jedoch die evangelische Kirche festhält, daß sie die allgemeine ist, so wird sie das in ihr richtig verwaltete Abendmahl als das Bekenntnißzeichen der allgemeinen Kirche handhaben, wenn sie Alle dazu annimmt, welche durch ihre Unterwerfung unter Gottes Gnade und die Sündenvergebung um Christi willen ihre Richtung auf den reinen Verstand des Evangeliums kundgeben. Freilich wer auf dem Standpunkte dieser Kirche als Ketzer angesehen werden müßte, hätte keinen Anspruch auf die Gemeinschaft des Abendmahls der allgemeinen Kirche. Dieses wären die Bestimmungen, welche folgerecht aus der Grundbehauptung der evangelischen Kirche, daß sie die allgemeine sei, abzuleiten waren. Sie würden der römischen Kirche gegenüber auch durchaus praktisch gewesen sein. Denn obgleich deren Glieder von den Evangelischen niemals als Ketzer bezeichnet worden sind, schon aus reichsgesetzlichen Gründen, so macht die römische Kirche den gleichen Anspruch an Allgemeinheit, und schließt daraus, daß die „der Augsburgischen Confession Verwandten" als Ketzer an ihrem Abendmahl nicht theilnehmen dürfen. Hieraus also folgte die gegenseitige Absperrung beider Kirchen im Abendmahl von selbst. So particularistisch aber, wie sich Melanchthon ausdrückt, ist sein Satz nur effectiv geworden gegen die Zwinglianer und Calvinisten, sowie gegen die Anhänger seiner Abendmahlslehre. Ich sehe auch nicht ein, daß die Confusion geringer wird, wenn man diejenige Voraussetzung der werdenden lutherischen Kirche, welche Melanchthon bei dieser Gelegenheit bloß vergessen hat, ausdrücklich in Abrede stellt, in dem Bekenntniß, daß die lutherische Kirche „nicht so stolz und bornirt sei, sich für die allgemeine (katholische) zu halten" [1].

---

dogmatibus et sacramentis doctrinam et fidem esse intelligant . . . Qui sacramentis vobiscum communicant, ipsa communicatione profitentur, se eandem vobiscum habere de sacramentis fidem. Atqui iuvenes nostri non eandem vobiscum fidem habent: cur ergo opere profiterentur foris, quod intus in animo non sentiunt?" Hieraus ergiebt sich der Zwinglische Geschmack des Grundsatzes, daß das Abendmahl als Bekenntnißzeichen der Particularkirche gelten solle. Hierauf konnte man nur geraten, wenn man die Handlung überhaupt als Bekenntnißzeichen beurtheilte. Der Grundsatz Melanchthons ist also im Widerspruch mit der objectiven Bedeutung des Abendmahles als Sacramentes Christi.

1) Delitzsch, Die bayerische Abendmahlsgemeinschaftsfrage (1852) S. 11.

Denn wenn die lutherische Kirche nur eine particulare sein will, so hat sie kein Recht, dem richtig verwalteten Abendmahl Christi, welches allgemeines Merkmal der allgemeinen Kirche ist, einschränkende Bedingungen hinzuzufügen, welche über die Forderung des Vertrauens auf Gottes Gnade und der Bußfertigkeit hinausgehen. Vielmehr ist das Abendmahl als Stiftung Christi den Bedingungen durchaus übergeordnet, in welchen sich die Analogie der Kirche mit einer Schule zu erkennen giebt. Jene Aufstellung Melanchthons also ist eine verhängnißvolle Folgerung aus der Einengung seiner Vorstellung von der allgemeinen Kirche auf den Begriff der Schule.

Allein soweit hieran etwas Wahres ist, kam es doch darauf an, daß für die evangelische Kirche als Schule ein anderes Verfahren in dem Verständniß der heiligen Schrift ausgemittelt wurde, als die römische ausübte. In der letztern gilt der Grundsatz, daß der an sich ungleiche und undeutliche Sinn der heiligen Schrift den Maaßstab seines Verständnisses an der vorgeblich einhelligen Ueberlieferung in der Kirche und ihren dogmatischen Entscheidungen finde. Die Undeutlichkeit der heiligen Schrift lehnt nun Melanchthon mit gutem Rechte ab, so lange er dessen eingedenk ist, daß die Offenbarung den Gnadenwillen Gottes betrifft. Er hätte sich damit begnügen können, daß die Gedanken, welche in diesen Begriff von der Offenbarung einmünden, mit aller möglichen Evidenz in der heiligen Schrift an den Tag treten, und er hätte folgern dürfen, daß anderes weniger Evidentes, was zu widersprechender Auffassung Anlaß giebt, zum Verständniß der Offenbarung nichts beitrage. Diese Entscheidung aber war ihm nicht zugänglich, da er in der Lage war, im Namen der evangelischen Kirche sich ebenso für die christologischen Satzungen der alten Kirche zu interessiren wie für die Lehre von dem freien Gnadenwillen Gottes. Deßhalb hat er diejenige Stellung weiterhin behauptet, welche er in der Schrift „De ecclesia" eingenommen hat (S. 194). Er sagt nämlich [1]), die Kirche sei velut grammatica sermonis divini. In dieser Eigenschaft trage sie nichts Neues vor, was nicht in der heiligen Schrift enthalten sei, sondern zeige in derselben die Ordnung der Sachen und die Eigenthümlichkeit der Rede. Hievon wird nun wieder die Anwendung gemacht auf den Sinn des Johanneischen Prologs, nämlich daß die Athanasianische Deutung desselben im Texte selbst überliefert sei. Denn, heißt es, weder die Engel noch die Menschen haben ein solches Ansehen, um einen solchen Glaubensartikel zu gründen.

1) In der an Thomas Cranmer gerichteten Vorrede zu Flacius erster Schrift: „De voce ac re fidei" (1549) im C. R. VII, 345—349. Ebenso in der Vorrede zur „Enarratio symboli Niceni" (1550) VII, 576.

Diese Aufstellung bietet ein mehrfaches Interesse dar. Was zunächst Melanchthons eignen theologischen Gesichtskreis betrifft, so hat auch der Osiandrische Streit seine besondere Aufmerksamkeit auf das christologische Dogma gelenkt. Hat er in der ursprünglichen religiösen und theologischen Richtung nicht die Naturen in Christus, sondern seine Wohlthaten als bemerkenswerth angesehen, so hält er es nachher für nothwendig, daß eine kirchliche Erklärung erfolge über die Eigenschaften der trinitarischen Personen, die Ordnung ihrer Einwohnung in den Heiligen, über die Eigenschaften Christi und seiner beiden Naturen[1]). So tief hat ihn diese Frage bewegt, daß er unter den Gründen seiner Geneigtheit zu sterben auch die Aussicht aufführt, daß er im jenseitigen Leben lernen werde, qualis sit copulatio duarum naturarum in Christo[2]). Hieraus ergiebt sich, daß das Problem, welches auf Anlaß der Streitigkeiten über das Abendmahl einen so starken Einfluß auf die Fixirung des Lutherthums ausgeübt hat, und welches den augenfälligsten Abstand zwischen der lutherisch gewordenen Kirche und dem ursprünglichen Maaßstabe der Reformation Luthers bezeichnet, auch für Melanchthon nicht gleichgültig geblieben ist. Wenn auch andere Gründe sein Interesse an diesem Thema hervorgerufen haben, so reicht er doch in seiner letzten Lebensepoche Bestrebungen die Hand, welche in der Entwickelung der Kirche bis zur Concordienformel hin einen ganz besonderen und hervorragenden Einfluß in einer Richtung geübt haben, welche scheinbar Melanchthon ganz zuwiderlief.

Auf diesem Punkte haben namentlich Brenz und seine württembergischen Nachfolger die Entscheidung herbeigeführt. Dieselben haben aber auch verhindert, daß die von Melanchthon formulirte Schätzung der Kirche als der Grammatik der heiligen Schrift zu einer officiellen Regel in der lutherischen Kirche geworden ist. In dieser Beziehung ist der Artikel von der Kirche in der von Brenz verfaßten Württembergischen Confession (1550) maßgebend geworden für die Grundsätze, welche in der Einleitung der Concordienformel ihren Platz gefunden haben. Es ist eine sehr geschickte Darstellung, in welcher Brenz sowohl der empirischen Auffassung der Kirche, die seit 1537 bei Melanchthon hervortritt, als auch dem ideellen Maaßstabe der C. A. zugleich gerecht wird. Er bezieht das Urtheil: „ich glaube die eine, heilige, allgemeine Kirche" auf die in der Geschichte erscheinende Gemeinde, die zwar vom heiligen Geiste geleitet wird, der aber falsche Christen beigemischt sind, welche doch die Sacramente richtig verwalten können; in dieser Kirche walte die Vergebung

1) An Herzog Albrecht von Preußen. C. R. VIII, 457.
2) C. R. IX, 1098.

der Sünden, sie habe Zeugniß von der heiligen Schrift abzulegen, über alle Lehrweisen zu urtheilen, sei berechtigt, die heilige Schrift auszulegen. Diese Merkmale sind der Art, daß sie ebenso von der römischen wie von der evangelischen Kirche für sich in Anspruch genommen werden. Deßhalb wird die Frage erhoben, wo diese Kirche zu finden sei? Die Antwort ist im Sinne der ursprünglichen reformatorischen Instanz: „Ubi evangelion Christi sinceriter praedicatur et sacramenta eius recte iuxta institutionem Christi administrantur.“ Was nun aber die Befugnisse der Kirche betrifft, die heilige Schrift auszulegen und über die Lehre zu urtheilen, so bedeutet das nicht „quod ecclesia habeat liberam potestatem quicquid statuendi ac etiam si libeat mutandi scripturam et fingendi novam doctrinam ac instituendi novos cultus dei.“ Vielmehr hat die Kirche, indem sie die Stimme Christi anerkennt, von ihm eine sichere Regel empfangen, „propheticam videlicet et apostolicam praedicationem, iuxta quam debet obscura, si quae videntur, scripturae loca interpretari et de doctrinis iudicare“. In der letztern Hinsicht aber hat sie sich zu halten „intra metas sacrae scripturae, quae est vox sponsi sui, a qua voce nulli, ne angelo quidem fas est recedere“ [1]). In der Richtung dieser Bestimmungen liegt die Erklärung der schwäbisch-niedersächsischen Concordienformel, daß „allein Gottes Wort die einige Richtschnur und Regel sein und bleiben solle, welchem keines Menschen Schriften gleich geachtet, sondern demselbigen alles unterworfen soll werden“ [2]). Und die Bergische Concordienformel hat zur Bewährung dessen hinzugefügt, daß alle Symbole und die reformatorischen Bekenntnisse nicht das Ansehen eines Richters behaupten, sondern nur zeigen, wie man zu gewissen Zeiten die heilige Schrift verstanden hat und wie die mit derselben streitenden Satzungen verworfen sind.

Die exegetische Praxis in der lutherischen Kirche ist freilich auch unter dem Schutze dieser Bestimmungen zunächst keine andere gewesen, als welche in Melanchthons Verfahren angezeigt war. Man ließ sich im Stillen doch durch die kirchliche Ueberlieferung daran erinnern, was in gewissen Sätzen der heiligen Schrift gefunden werden durfte. Die Auslegung der heiligen Schrift aus sich selbst ist lange ein leerer Anspruch gewesen und will auch jetzt nicht jedem gelingen. Nichtdestoweniger ist die Zugänglichkeit der lutherischen Kirche für ähnliche Reformationen, als aus welcher sie hervorgegangen ist, dadurch gewährleistet, daß der in ihr gültige Grundsatz der Schriftauslegung auf der Linie von Brenz und

1) Bei Pfaff, Acta et scripta publica eccl. Wirtembergicae (1720) p. 325.
2) A. a. O. S. 385.

nicht auf der von Melanchthon zu Stande gekommen ist. Die Aufstellung des letztern kam in der Sache dem römisch-katholischen Grundsatz zu nahe, als daß die sorgfältig berechnete Form des Ausdrucks zur Befestigung der nothwendigen Grenze zugereicht hätte. Aber in diesem Falle hat er sich wiederum nicht von der grandiosen Gestalt der alten Kirche imponiren lassen, sondern hat nur einer Verlegenheit Ausdruck verliehen, deren Gründe ihm deutlicher geworden sind, als denen, deren Formel die Anwartschaft auf correcte Schriftauslegung für eine spätere Zeit begründet. Wenn man die Beiträge von Melanchthon und Brenz zu der werdenden lutherischen Kirche mit einander vergleicht, so hat der letztere sowohl in der Lehre vom Abendmahle, wie in der Festsetzung der Methode der kirchlichen Schriftauslegung jenem das Feld abgewonnen. Allein in der Lehre von der Kirche, welche den Umfang und die Richtung bezeichnet, in welcher sich die Reformation zur lutherischen Kirche einengt, steht auch Brenz nur auf Melanchthons Schultern. Und obgleich jener sich über die Schätzung des kirchlichen Bekenntnisses im Sinne Melanchthons nicht ausgelassen hat, so ist doch die Zusammenstellung der Concordienformel, soweit sie auf Brenz' Einfluß zurückweist, und ihre Reception ein thatsächlicher Beweis dafür, daß Melanchthons Anschauungsweise die Thätigkeit aller dazu mitwirkenden Theologen beherrschte. Die Concordienformel enthält keinen Artikel von der Kirche, weil derselbe nicht streitig war; der Begriff von der Kirche aber, aus dem solches Unternehmen überhaupt aufgefaßt werden konnte, ist die von Melanchthon seit 1537 vertretene Vorstellung von der Kirche, deren Fundament feste, unwandelbare Glaubensartikel sind, und welche einer Schulgemeinschaft am nächsten vergleichbar ist.

Auch Flacius hegt nur diejenige Vorstellung von der Kirche, daß ihre Einheit in der menschlichen Erkenntniß Gottes und in deren Bekenntniß, Verbreitung, Vertheidigung bestehe[1]). Deßhalb verfolgt er auf

1) Flacius an die Gesandten des Herzogs Joh. Friedr. von S.-Weimar in Worms, C. R. IX, 199: „Indem Jesus um die Einigung der Jünger zu Gott betet, ne dubitaremus, de quo communionis genere loqueretur, circumscriptionem unico verbo adiecit, ut unum in nobis sint, petens nimirum, ut eiusdem veri dei cognitione, verae religionis acceptione, ardenti confessione, propagatione ac contra seductores defensione, eodemque denique spiritu sancto ad glorificationem patris coelestis inflammaremur. Cuius unitatis partem praecipuam declarans Paulus iubet nos idem sentire et idem dicere, ut primum scilicet eandem veram religionem unanimiter amplectamur, idemque de ea per omnes eius partes secundum veritatem sentiamus et postea etiam idem doceamus, confiteamur, propagemus, ac verbo eius contra omnes veritatis corruptores tueamur; idque non frigide ac timide, sed ardenter et constanter, excitante zelum in doctoribus nostris spiritu sancto."

Anlaß des Religionsgespräches zu Worms (1557) das Bestreben, daß die Evangelischen erst alle Abweichungen von der C. A., die unter ihnen selbst vorkommen, verdammten, ehe sie den Römischen entgegentreten würden. Für Flacius nämlich sind alle einzelnen Glaubensartikel als Theile der Religion der Gegenstand gleicher Sorge. Sein schulmäßiges Interesse an diesen Objecten ist in dem Maaße gesteigert, als er die Gesammtbestimmung der Kirche zur Anrufung Gottes nicht beachtet, welche doch Melanchthon immer hervorhebt. Sein leidenschaftliches Eintreten für die Reinheit aller einzelnen Lehren, wodurch er Gottes Ehre erstrebt, und worin er dem Antrieb des heiligen Geistes zu folgen meint, ist in seinem Verfahren wie seinem Begriff von der Kirche das Surrogat für das Merkmal der Anrufung Gottes in der Kirche. Jedoch ist diese Auffassung der Kirche nur eine Anwendung von Melanchthons Satz, daß die Kirche Schule ist. Für die Schule ist jeder Lehrartikel von gleicher Wichtigkeit. In dem Gemüthe des fanatischen Menschen verschob sich also die persönliche Religion, welche alle Glaubensartikel zu Mitteln ihrer selbst herabsetzen würde, in den brennenden Eifer für die Reinheit jedes Glaubensartikels. So bewährt freilich Flacius, daß er eine von Melanchthon verschiedene Gemüthsart hat; aber er bewährt sich zugleich als dessen directen Schüler. Deßhalb konnten sich die Flacianer und Melanchthon ohne Schwierigkeit darin begegnen, daß sie beiderseits die Augsburgische Confession als den Maaßstab der Schlichtung ihres Streites anerkannten, indem jeder dem andern die Abweichung von derselben zum Vorwurf machte [1]). In derselben Richtung und unter Voraussetzung desselben Begriffs von der Kirche kam schließlich die Concordienformel als die Urkunde der fertig gewordenen lutherischen Kirche zu Stande. Muß man also als den ideellen Antrieb zu diesem Ziel hin den allen theologischen Parteien gemeinsamen empirischen Begriff von der Kirche ansehen, so ist in dieser formellen Hinsicht Melanchthon als der Urheber der lutherischen Kirche erwiesen.

Jedoch würde die Bedeutung dieses Ergebnisses und der Umfang seines Sinnes erheblich einzuschränken sein, wenn festgestellt werden müßte, daß die Bekenntniß g r u n d l a g e der sich fixirenden Kirche durch Melanchthons Gegner und im bestimmten Widerspruch gegen dessen eigene Meinung mit der Auctorität Luthers identificirt worden wäre. In dieser Form nämlich wäre der Umstand zu bezeichnen, welcher noch zu untersuchen ist, da die directe Bezeichnung „lutherische Kirche" auch mit der Concordien-

1) Melanchthon an Flacius 5. September 1556: Gallus an Melanchthon 25. December 1556. C. R. VIII, 842. 932. Die weimarischen Theologen zu Worms IX, 314.

formel noch nicht in Gebrauch gekommen ist, sondern erst später. Nach der hergebrachten Legende von der Freisinnigkeit und Unionsfreundlichkeit Melanchthons, welche in Heppes Annahmen culminirt, wäre nur den Flacianern zuzutrauen, daß sie die Auctorität Luthers in die Grundlagen der „reformirten" Kirche eingeschoben hätten, welche von ihren ursprünglichen Vertretern als die allgemeine, katholische der römischen gegenübergestellt worden war. Allerdings sind alle Gesichtspunkte, unter welchen nachher in der lutherischen Kirche die Auctorität Luthers als etwas für sie Wesentliches anerkannt worden ist[1]), schon von Flacius, seinen Genossen und den ihm nahe stehenden niedersächsischen Theologen geltend gemacht worden. Außer einer von Preger mitgetheilten Notiz brauche ich nur die in die Melanchthonische Brief- und Actensammlung eingestreuten vereinzelten Urkunden zum Beweise dieser Thatsache zu verwenden. Denn diese spärlichen Proben reichen durchaus dazu hin. Also im Anfang des Jahres 1557 ließen Flacius und die Magdeburger Prediger durch die Braunschweiger, Hamburger, Lüneburger und Lübecker Prediger von Koswig aus mit Melanchthon unterhandeln, um diesem ein öffentliches Bekenntniß seines Fehlers in Sachen der Adiaphora abzugewinnen. Bei dieser Gelegenheit erklärt Flacius, daß er nicht aus Streitsucht die Angelegenheit betreibe, sondern „ne universus status religionis in Germania, per Lutherum instauratus, horribiliter everteretur". Die mit ihm verbundenen Magdeburger Prediger erklären ihr Verfahren gleichzeitig daraus, „ut depositum Jesu Christi per Lutherum nobis demandatum diligenter servent"[2]). Beide Gesichtspunkte haben schon die Hamburger Prediger geltend gemacht, als sie 1549 ein Warnungsschreiben an Melanchthon in Sachen des Leipziger Interim erließen: — „qui post Lutherum, fidum et constantem purae doctrinae et veri divini cultus instauratorem ac propugnatorem, ecclesiam docuistis. . . . Sanctum hoc vestrum depositum in nostris ecclesiis huc usque custodivimus"[3]). Nicolaus Gallus erklärt demgemäß (1556), daß Melanchthons synergistische Lehrweise contra scripturam et doctrinam Lutheri in nostris ecclesiis verstoße[4]). In roher Uebertreibung versichert Anton Otto zu Nordhausen in einem an Justus Jonas gerichteten Briefe (1555), „se a sententia Lutheri id est Christi

1) Heppe, Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen Reformirte und Lutherische Kirche.
2) C. R. IX, 25. 28.
3) C. R. VII, 367. 368.
4) C. R. VIII, 898.

non discessurum" [1]). Hiemit verglichen, erscheint es als mäßig, daß Flacius Luther als den dritten Elias proclamirt, als „Wagen und Reiter" der Kirche Gottes (nach 2. Kön. 2, 12), den Gott zum Wiederhersteller der wahren Religion in dieser letzten Zeit gemacht hat [2]).

Das sind die Stichwörter, die unter den Gegnern Melanchthons üblich waren. Sie bezeichnen die Auctorität Luthers als ein thatsächliches Merkmal der Lehre und der Einrichtungen der Kirche, welche sich der römischen gegenübergestellt hatte. Aber dieses thatsächliche Merkmal wird durch die Behauptung der göttlichen Sendung Luthers zur Herstellung der Kirche zu einem wesentlichen Merkmal derselben ausgeprägt. Wenn Gottes Wort und Luthers Lehr sich decken, so kann auch Luthers Meinung als die Meinung Christi selbst geachtet werden. Wer hat nun dieses Gefüge von Vorstellungen zuerst in Umlauf gesetzt? Das ist Melanchthon gewesen! Es ist erklärlich, daß diese Schätzung Luthers erst nach seinem Tode an die Oeffentlichkeit tritt. Allein dasjenige, was wahr ist, spricht Melanchthon in dankbarer Erwägung der Fügung Gottes auch schon vor jenem Zeitpunkt aus. In der Vorrede zum ersten Bande der lateinischen Schriften Luthers (5. März 1545) fährt er nach einer Schilderung der frühern Lage der Kirche fort: „Sed pii agnoscunt emendationem divinitus factam esse, cum deus excitavit mentem Rev. Dom. Doctoris Martini Lutheri, ut irritatus impudentia Tetzelii puram et salutarem doctrinam de poenitentia, de iustitia fidei etc. monstraret" [3]). Diese Betrachtung ist so unverfänglich, daß jeder, welcher sein Christenthum auf dem Boden der Reformation ausüben will, in diesen Ausdruck der Dankbarkeit gegen Gott einstimmen wird. Warum ist aus dieser Wurzel jene starre, übertreibende und befremdende, schließlich dogmatisch fixirte Beurtheilung Luthers als des dritten Elias hervorgegangen? Weil die Gemeinde der Reformation durch die geschichtlichen Umstände ihrer Selbsterhaltung zwischen der römischen Kirche und den sectirerischen Unternehmungen sich darauf hingewiesen sah, den Lehrbegriff und die Kirchenordnungen, welche man gewonnen hatte, als etwas Festes und Unveränderliches zu behaupten. Daß Melanchthon auch dieser Bedingung des evangelischen Kirchenthums den maaßgebenden Ausdruck verliehen hat, ist oben berührt worden (S. 197). Das Befremden, welches dieser Umstand bei uns Nachkommen erwecken mag, wird beseitigt werden, wenn

1) C. R. VIII, 460.

2) In der Antrittsrede zu Jena 17. Mai 1557, handschriftlich in einem Helmstedter Codex (Preger II, 108), und in einer Anklage gegen Melanchthon, welche an den König Christian von Dänemark gerichtet ist, 23. September 1557 (C. R. IX, 297).

3) C. R. V, 692.

ich daran erinnere, daß die Männer der Reformation sämmtlich der Ueberzeugung waren, dicht vor dem Ende der Welt zu stehen. Das spiegelt sich ja auch in der Bezeichnung Luthers als des dritten Elias [1]). Grade diese Eigenschaft aber ist ihm von Melanchthon beigelegt worden, unter dem ersten Eindrucke der Verlassenheit, in welche der Tod Luthers seine Anhänger versetzen mußte.

„Erat ille omnino currus et auriga Israel, a deo excitatus, ut evangelii ministerium instauraret et repurgaret, quod res ipsa ostendit. Necesse est enim fateri, per eum patefactam esse doctrinam, quae supra humani ingenii conspectum posita est. Tali doctore et gubernatore nos orbari magno dolore afficimur, non solum propter nostram academiam, sed etiam propter universam totius orbis terrarum ecclesiam, quam consiliis, doctrina, auctoritate et spiritus sancti auxilio regebat." So schreibt die Wittenberger Universität durch Melanchthons Feder an Justus Jonas, den Augenzeugen von Luthers Tod. „Obiit currus et auriga Israel, qui rexit ecclesiam in hac ultima senecta mundi, — quem a deo excitatum vidimus fuisse", spricht Melanchthon an demselben Tage zu seinen Zuhörern [2]). Den von Gott erweckten Lenker der Kirche nennt er Luther kurz darauf in Briefen an Amsdorf und Anton Lauterbach [3]). Gleichzeitig schreibt er an den Kurfürsten Johann Friedrich, zugleich in seinem, Bugenhagens und Crucigers Namen: „Wie Paulus zu Timotheo spricht: das schöne Kleinod (depositum), das dir zu treuer Hand empfohlen, bewahre durch den heiligen Geist, also hat uns wahrlich gedachter Herr D. Martinus ein schönes Kleinod hinterlassen, den reinen Verstand christlicher Lehr, den

1) Schon im Jahre 1521 bedient sich Melanchthon der Bezeichnung Luthers als des Elias, und zwar so, daß seine Bekämpfung der Römlinge als Baalspfaffen den Vergleich begründet: in der Vorrede zu Didymi Faventini adversus Rhadinum pro Luthero oratio: „Cum Lutherum tuemur, sincerae theologiae causam agimus, quam ille hactenus plane Heliae spiritu adserit. Ringantur interim Romanenses Eccii, hirci et quidquid est prophetarum Baal." (C. R. I, 288.) In Melanchthons Briefen während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg heißt derselbe wiederholt Noster Helias (C. R. I, 448. 451. 453. 563. 565). Auch Luther selbst bekennt sich schon in einem Briefe von 1520 zu dem Titel, freilich mit der bescheidenen Wendung, daß er der Vorläufer Melanchthons sei, dem er durch sein heftiges Auftreten gegen die Gegner den Weg bereite (De Wette I, 478), so daß Melanchthon wie Elisa mit dem doppelten Maaße des Geistes ihm nachfolgen werde (II, 10. 22. 50). Diese Beziehungen sind allerdings verklungen, indem nach dem Tode Luthers nur der von Maleachi ausgesprochene Typus des Propheten gilt, der vor dem Endgerichte auf die Bekehrung des Volkes Gottes hinwirken soll.

2) C. R. VI, 57. 59.

3) C. R. VI, 73. 92.

wollten wir auch gern unverdunkelt auf die Nachkommen vererben" [1]). Die Rede beim Leichenbegängniß Luthers und die Herausgabe verschiedener Bände von Luthers Werken hat ihm dann wiederholt Veranlassung gegeben, die göttliche Berufung Luthers zur Herstellung des reinen Verstandes der heiligen Schrift und seine Bestellung zum Leiter der Kirche zu bezeugen [2]). Allein weitergehende Erklärungen gleicher Art sind diejenigen, in welchen Melanchthon sein eignes lehrhaftes Wirken der reformatorischen Wirkung Luthers lediglich untergeordnet hat. In einem offenen Briefe von 1549, mit dem er den ersten Angriffen von Flacius begegnete, beruft er sich nicht nur auf die Uebereinstimmung seiner Loci mit der C. A. als der Darstellung der katholischen Lehre, sondern macht geltend, daß er das Visitationsbuch von 1528 als einen Auszug der Lehre Luthers zusammengestellt habe [3]). Man könnte nun den Verdacht fassen, daß diese Aeußerung den Ansprüchen des Gegners in Hinsicht der schuldigen Anerkennung Luthers etwas mehr anbequemt wäre, als es der Gesinnung Melanchthons entspräche. Allein dieses wird nicht zugegeben werden können, da er bei anderen Gelegenheiten freiwillig sich ebenso ausspricht. Das ist der Fall in der Vorrede, mit welcher er 1553 die deutsche Uebersetzung seiner Loci der Frau seines Freundes Camerarius zueignet: „Nachdem nun der allmächtige Sohn Gottes seine Lehre wiederum durch den Ehrwürdigen Herrn, Doctorem Lutherum gnädiglich hat scheinen lassen, und ich hernach als ein armer Schüler zur Visitatio und Confessio gezogen bin, habe ich von vielen Sachen müssen disputiren, dadurch ich verursacht bin, diese Anleitung, Locos theologicos zusammenzuziehen, und ist mein Gemüt nicht anders gewesen, denn die einige Lehre, die in den sächsischen Kirchen ist, laut der Confession von 1530 zu erzählen" [4]). Am präcisesten aber drückt sich Melanchthon gleichzeitig in der Vorrede

1) C. R. VI, 72. Ebenso Veit Dietrich in Nürnberg: „Reliquit nobis Lutherus depositum non vulgare, videlicet doctrinam ecclesiae repurgatam, quam vult deus bona fide custodiri." (Brief vom 25. März 1546 p. 90.)

2) C. R. XI, 627; VII, 398: „Divinitus excitatus ad restituendam doctrinae puritatem in ecclesia . . . Ipse accensus divinitus doctrinam emendavit . . . Denique confessiones edidit de omnibus doctrinae capitibus . . . Ut sapiens et eruditus gubernator ecclesiae et prophetarum et apostolorum comes . . . enarrat, considerat occasiones propheticarum enarrationum." (1549.) Zu vergleichen VIII, 2 (1553).

3) C. R. VII, 479: „Cum in prima inspectione ecclesiarum comperissemus admodum dissonos clamores esse ineruditorum de multis rebus, summam doctrinae, quam Lutherus in diversis et interpretationum et concionum voluminibus tradiderat, tanquam in unum corpus redactam edidi . . . ac semper omnia scripta iudicio ecclesiae nostrae et ipsius Lutheri permisi."

4) C. R. VIII, 33. 34.

aus, mit der er die im vorangegangenen Jahre verfaßte Repetitio Confessionis Augustanae herausgegeben hat: „Nequaquam voluimus dissidia in nostris ecclesiis accendere, sed summam doctrinae, quae sonat in ecclesiis omnibus, quae Rev. D. Lutheri confessionem amplectuntur, recitare voluimus, ac repetimus sententiam confessionis, quae imperatori Carolo exhibita est in conventu Augustano a. 1530, etsi quaedam hic narrantur plenius“ [1]). Endlich beginnt die Vorrede zu der lateinischen Ausgabe des Corpus doctrinae, welche Melanchthon zwei Monate vor seinem Tode, 16. Februar 1560, geschrieben hat, mit diesem Satze: „Multi senes sapientia et virtute praestantes, et publicae concordiae ac pacis amantissimi, initio ante annos quadraginta doctrinam Lutheri non aliam ob causam, nisi quia veram esse iudicabant, amplexi sunt.“ Und später folgt: „Ne ipse quidem Carolus imperator sine cognitione delere doctrinam Lutheri et nostras ecclesias voluit“ [2]).

Ich meine genügende Zeugnisse dafür beigebracht zu haben, daß es Melanchthon gewesen ist, welcher diejenige Schätzung Luthers in Umlauf gesetzt hat, die auch Flacius und Genossen und die niedersächsischen Theologen in dem Streite gegen ihren Lehrer kundgaben. Und weil sie Melanchthons Schüler sind, und als solche grade in der Handhabung des Begriffes von der Kirche erscheinen, so wird es wohl keine zu kühne Vermuthung sein, daß sie auch in dem vorliegenden Punkte nur die ausgesprochene Ansicht ihres Lehrers fortsetzen. Melanchthon also hat hiemit den Anstoß dazu gegeben, daß schließlich der Name Luthers in den Titel der Kirche Augsburgischer Confession aufgenommen ist. Er ist sich durchaus nicht bewußt gewesen, daß seine Lehrweise eine Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit behaupte, welche Luthers reformatorischen und theologischen Leistungen gleich und dessen Ansehen gegenübergestellt werden könnte. In dieser Hinsicht darf daran erinnert werden, daß Melanchthon die Auctorität des „Bekenntnisses Luthers“ oder der Schmalkaldischen Artikel und seines Katechismus in dem Examen ordinandorum (1552) anerkannt hat, und zwar so, daß er jene Documente vor der Augsburgischen Confession nennt [3]). In den Verhandlungen zwischen Flacius

1) C. R. VIII, 49.

2) C. R. IX, 1050. 1051.

3) C. R. XXIII, p. 38. Die erste Spur einer öffentlichen Auctorität der Schmalkaldischen Artikel finde ich in der Hallischen K.-O. bei Richter I, 339. Vgl. Gutachten der theol. Facultät zu Marburg über die hessische Katechismus- und Bekenntnißfrage. 1855. S. 64 f. Hingegen kann ich den Brief des Kurf. Johann Friedrich an Melanchthon vom Jahre 1552 (C. R. VII, 1108) nicht so verstehen, als ob die Artikel in der sächsischen Kirche schon immer öffentliche Auctorität gehabt hätten.

und Melanchthon am Anfange 1557 machte deßhalb Melanchthon keine Schwierigkeiten, den von den niedersächsischen Unterhändlern vorgelegten Bekenntnißstand, der auch die Schmalkaldischen Artikel umfaßt, anzunehmen[1]). Auch in den Verhandlungen zwischen den Weimaranern und den von Melanchthon geführten Theologen, welche auf Anlaß des Religionsgespräches zu Worms (1557) stattfanden, werden die Artikel auf beiden Seiten anerkannt[2]). Also auch diese Thatsachen widerlegen die Annahme, als ob Melanchthon sich eine theologische und kirchliche Auctorität beigemessen hätte, welche er von dem Spielraum des Ansehens Luthers ausgenommen und auch nur indirect gegen dasselbe geltend gemacht hätte. Seine Abweichungen von Luther in den Lehren von der Freiheit und vom Abendmahl hat er selbst nicht als den Ausdruck einer systematischen Eigenthümlichkeit in der Theologie angesehen, sondern nur als erlaubte einzelne Ausnahmen von der anerkannten Regel.

Warum sind nun diese Ansätze einer speciellen theologischen Richtung Melanchthons so scharf bekämpft worden? warum hat sich an ihnen das Ansehen des Gründers der lutherischen Kirche gebrochen? Dieses wird nicht schon dadurch erklärt, daß er durch seine Theilnahme am Leipziger Interim unwiederbringlich compromittirt worden wäre. Das ist eben nicht der Fall gewesen, so sehr sich Flacius in seiner angemaßten Vertretung der Kirche[3]) darum bemüht hat, daß es so sei. Wäre bloß die Haltung Melanchthons zu dem Leipziger Interim zu rügen gewesen, so war dieser Schade durch das Auftreten des Kurfürsten Moritz gegen den Kaiser und durch den Religionsfrieden getilgt. Die Unternehmung des Flacius gegen Melanchthon im Jahre 1557 wäre also die Chikane eines fanatischen Menschen gewesen, die trotz des Gewichtes seines Anhanges nur eine beschränkte Tragweite haben konnte, wenn es sich dabei bloß um die Frage über die Adiaphora handelte. Aber daneben kam auch die Lehre Majors von den guten Werken in Betracht, die ursprünglich Melanchthons Satz gewesen war, ferner der Synergismus und der sich regende Verdacht wegen der Abendmahlslehre. Nun hatte Melanchthon selbst, so wie die Grundlage für die Selbständigkeit der evangelischen Kirche in dem Lehrbekenntniß oder den Glaubensartikeln von ihm festgestellt worden war, die Unveränderlichkeit dieser Regel proclamirt. Das

1) C. R. IX, 36. 39. 54. 60. 62.

2) C. R. IX, 260. 286. 319. 366.

3) Er schreibt an den König von Dänemark, indem er dessen Unterstützung gegen Melanchthon anruft (23. September 1557, C. R. IX, 299): „Quapropter non ego, sed tota ecclesia dei veraque religio ac ipse dominus Jesus nunc egenus, afflictus oppressusque te adit, tuamque opem miserabiliter implorat.“

war unter den damals obwaltenden geschichtlichen Bedingungen eine unumgängliche Folgerung aus dem Triebe der Selbsterhaltung der werdenden Kirche, und blieb ein Bedürfniß auch unter dem Schutze des Religionsfriedens. Diesem äußern Umstand kam aber die vorwiegende Geneigtheit der Generation von Theologen entgegen, welche als Epigonen der Reformation, wie es im Wechsel der menschlichen Geschlechter überall sich findet, nur darauf gefaßt waren zu conserviren und zu fixiren, was aus der schöpferischen Bewegung der Reformation zur Ruhe und statutarischen Geltung gekommen war. Der Glaube dieser Schüler Melanchthons an die Unveränderlichkeit des officiell feststehenden Lehrbegriffs folgte nun auch nur den Grundanschauungen von der Kirche, welche sie ihrem Lehrer verdankten. Aber als die Epigonen verstanden sie die Unveränderlichkeit der Lehre in einem ernsthafteren Sinne als der Mann, welcher zuerst jene Losung ausgegeben hatte. Als er es that, hat er den Umständen gemäß gewiß aufrichtig gehandelt, und keine Ausnahme für seine Person vorbehalten. Indessen war es nun sein übles Schicksal, daß er sich zu der Unveränderlichkeit des kirchlichen Bekenntnisses früher bekannt hat, als seine eigne theologische Reflexion zum Stehen gekommen war. Dieses ist nämlich die Wurzel des Conflictes mit seinen Schülern, welche dem eigentlichen Gründer ihrer Kirche nicht zugestehen wollten, daß er als Reformator fortführe, seine eigne Lehrweise in einzelnen Punkten zu reformiren. Und jene hatten nur zu viel Recht gegen Melanchthon und die Anhänger seiner eigenthümlichen Lehrabweichungen. Denn wenn er selbst die Kirche wegen des Lehrbegriffs, der ihr Fundament sein sollte, für eine Schule erklärt hatte, so war in dieser Art von Gemeinschaft kein Platz für eine Mehrheit von Schulen neben einander. Und wenn er selbst die Auctorität Luthers als identisch mit dem Bestande der evangelischen Kirche erklärt hatte, so waren seine Schüler und Gegner durch ihn selbst berechtigt, ihn damit in die Enge zu treiben. Die tragische Schuld Melanchthons entspringt also aus seiner Doppelstellung, daß er als der Genosse des Reformators Luther sich eine Freiheit in der Lehre herausnahm, die er als der Gesetzgeber der festen Kirchenbildung und ihres unveränderlichen Lehrbegriffes abgeschnitten hatte. Er hat diese Schuld reichlich gebüßt durch die Angriffe, die er erfuhr, und deren relatives Recht er durch die eigenthümliche Empfindlichkeit bezeugt, mit der er dieselben aufnahm. Diese Schuld ist ihm auch nicht vergeben worden, da seine Auctorität in der von ihm gegründeten lutherischen Kirche nur in einem mißtrauisch beschränkten Maaße anerkannt worden ist. Gradezu undankbar aber ist diese Kirche, indem sie kein Gedächtniß davon bewahrt hat, daß Melanchthon durch seinen Begriff von der Kirche ihr die Form

für ihre geschichtliche Existenz und für ihr eigenthümliches Selbstgefühl verschafft hat. Denn worin ihre Vertreter am meisten lutherisch zu sein meinen, nämlich in ihren Ansprüchen für das Bekenntniß, darin grade sind sie eigentliche Melanchthonianer. Aber der Undank gegen Melanchthon setzt sich weiter fort in allen möglichen geschichtswidrigen Erfindungen, wie neuerdings die ist, daß „sein prüfender Kopf über die alte Kirche niemals zu abschließenden Resultaten gelangt sei". Freilich ebenso unbegründet ist es, daß er in einem andern theologischen Lager zum Helden und Märtyrer einer Unionstendenz gemacht wird, die er so, wie es gewünscht wird, nicht gehegt, die er nicht mit erkennbaren Mitteln als Lebensaufgabe verfolgt hat, und die damals jedenfalls ziellos war. Denn wenn in der Abendmahlslehre ein Compromiß zwischen Melanchthon und Calvin erreichbar war, so wird diese Möglichkeit aufgewogen durch die Unvereinbarkeit der Ansichten beider Männer über Freiheit oder Unfreiheit des Willens in der Bekehrung und über Prädestination. Daß nämlich Calvin in Hinsicht der theologischen Lehre weitherziger gewesen wäre als Flacius, wird keiner glauben und keiner beweisen. Also mache man nicht die deutlich erkennbare Kirchengeschichte zur Legende, indem man Melanchthon zum Urheber einer fast fertig gewordenen evangelischen Unionskirche stempelt, welche nur nicht vollständig auf die Füße gestellt worden wäre, weil einige böse Menschen es verhinderten. Der Umstand, daß man immer noch um Gerechtigkeit für Melanchthon kämpfen muß, ist ein Zeichen davon, daß die kirchliche Parteisucht bis auf die Gegenwart den gewissenhaften Gebrauch der so leicht zugänglichen geschichtlichen Urkunden von sich weist. Sie will nur von Mythen und Legenden leben!

Ein Nachtrag zur Entstehung der lutherischen Kirche.

Die Abhandlung über die „Entstehung der lutherischen Kirche", welche ich im ersten Heft des ersten Bandes der Zeitschrift für Kirchengeschichte veröffentlicht habe, hat durch einen namenlosen Mitarbeiter der „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" (Neue Folge, Bd. 72, S. 76—86) eine möglichst übelwollende Beurtheilung gefunden. Der Verfasser des Artikels: „Aus der neueren Dogmatik II.", welchem ich schwerlich Unrecht thue, wenn ich ihn mit seinem Namen Frank nenne, hat gemeint, wegen meiner Auslegung des siebenten Artikels der Augsburgischen Confession mich seine Feindseligkeit und Ueberhebung reichlich empfinden lassen zu sollen. Ich lasse diese Art seiner Aeußerungen gegen mich dahingestellt, um so mehr, da er seinen Nothstand, in welchen er durch die genannte Abhandlung versetzt worden ist, nicht verhehlt. Er ist nämlich so aufrichtig, Folgendes zu schreiben: „In der That ist die Sache für ihn, wie für uns wichtig genug. Denn wenn er Recht hat, so sitzt er im Bekenntniß und wir daneben; vielleicht kommt ihm auf das letztere mehr an, als auf das erstere." Natürlich wünscht Herr Frank seine Machtstellung im Bekenntniß nicht aufzugeben; deßhalb muß ich es büßen, daß ich ihm auch nur die entfernte Möglichkeit seiner Exmission aus dem bisher behaupteten Besitz vor die Augen gerückt habe. Er entschädigt mich aber durch diejenige Anwandlung von Vertraulichkeit, welcher er darnach Ausdruck verleiht. Und fast wäre ich in Versuchung, ihm dafür zu danken, daß er aus der Ferne mich so richtig versteht! Mir kommt es wahrlich nicht darauf an, im Bekenntniß zu sitzen, wie in einer Burg oder einem Käficht, — zu sitzen und der Ruhe zu pflegen und der Macht zu genießen, und zwar im Bekenntniß, welches nach dem Lauf der Welt in der Gegenwart fast wie eine Zauber-

formel zur Macht verhilft. Ich habe einige Sprüche aus dem Neuen Testament im Sinne, welche mir verbieten, eine Macht zu erstreben, welche Herr Frank und seines Gleichen ganz sicher zu haben glauben, — wenn nicht die Ahnung in ihnen erregt würde, daß sie einst „daneben sitzen" könnten. Und zur größeren Klarheit darüber will ich wenigstens diesem Gegner zu verhelfen suchen, der das obige Dilemma selbst gestellt hat. Ich füge nur noch hinzu, daß ich diese Replik gegen meine Gewohnheit nur deßhalb unternehme, weil ich übrigens einigen neuen Stoff beibringen kann, durch welchen der von mir festgestellte Ausgangspunkt für die Entstehung der lutherischen Kirche Bestätigung und Ergänzung finden wird.

Die Streitfrage zwischen meinem Gegner und mir ist also die Auslegung des Satzes im siebenten Artikel der C. A.: „Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum", deutsch: „Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, daß einträchtig nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden." Ich habe geltend gemacht, daß wegen des Parallelismus dieser Texte in der Formel doctrina evangelii das Wort doctrina das Hülfswort und evangelii das Hauptwort ist, und daß nach Maaßgabe von Art. 5 das Evangelium die Offenbarung des freien Gnadenwillens in Christus an die Sünder unter der Bedingung des bußfertigen Glaubens bedeutet. Sofern nun die Predigt des Evangeliums oder die Lehre desselben in einem gegliederten Zusammenhang von nothwendigen Erkenntnissen verläuft, habe ich aus einem der Torgauer Artikel, welche bei der Abfassung des Augsburger Bekenntnisses als Vorbild gedient haben, den Sinn des „Evangeliums nach reinem Verstand" nachgewiesen, welcher mit meiner eben ausgesprochenen Deutung des Evangeliums übereinkommt. Ich habe endlich die authentische Interpretation des fraglichen Satzes in Melanchthons Apologie der Augsburgischen Confession (Art. IV, § 20. 21) angerufen, welche dahin lautet, daß die pura doctrina evangelii oder purum evangelium oder vera Christi cognitio et fides als das Gegentheil der römischen Lehre vom Verdienst zu verstehen ist. Indem an dieser Stelle vorbehalten wird, daß man auf das Fundament der Kirche, d. h. Christus, nach dem Zugeständnisse des Paulus, Bauwerke verschiedenen Stoffes aufführen könne, also verschiedene Systeme von Lehren und Cultuseinrichtungen, so ergiebt sich daraus, daß die für die Einheit der Kirche nothwendige Uebereinstimmung im reinen Evangelium eben im engsten Sinne als die Verkündigung der freien Gnade Gottes in Christus gedacht wird. Indem nun mein Gegner diese Aus-

legung der fraglichen Formel als „ein übel geratenes Figment eines tendentiös verirrten Scharfsinns“ bezeichnet, besteht er darauf, daß unter der pura doctrina evangelii, welche als das Minimum für den Bestand der kirchlichen Einheit vorgeschrieben wird, die Augsburgische Confession in allen ihren Theilen, dieser Complex verschiedenartiger Lehren und Satzungen und Beweisführungen von Melanchthon gemeint sei. Ich erspare es mir, die Nörgeleien zu erörtern, mit denen mein Gegner die Gründe ungültig zu machen versucht, welche ich für meine Ansicht beigebracht habe. Wer für eine Argumentation, wie ich sie angestellt habe, so wenig Sinn hat, daß er meint, an den unbequemen Gründen im einzelnen nur zupfen zu dürfen, um sie überhaupt vernichtet zu haben, mit dem ist darüber nicht zu streiten. Ich verzichte auch auf die Zustimmung derer, welche von vornherein Herrn Frank zu folgen gewohnt oder entschlossen sind. Ich nehme diese Stellung um so sicherer ein, als Herr Frank, indem er meine Gründe wörtlich und aufs Genaueste anzuführen bestrebt erscheint, den aus der Apologie der Augustana geschöpften einfach unterschlagen hat. Deßhalb ist sein Versuch der Beseitigung meiner Beweise erst recht keiner Gegenbemerkung werth.

Was mein Gegner positiv zur Begründung seiner Ansicht beibringt, ist Folgendes. Indem er mir zugesteht, daß die Reformation von Anfang an auf den Bestand der allgemeinen Kirche und nicht auf die Gründung einer Particularkirche neben der römischen gerichtet, und daß auch die Augsburgische Confession durch diese Absicht beherrscht sei, so will er den streitigen Satz des siebenten Artikels aus den Epilogen zu den beiden Theilen der Confession erklären. Ich lege kein Gewicht darauf, daß der Epilog zum ersten Theil, den er im deutschen Text anführt (S. 81), keine Parallele im lateinischen hat und in der ersten (weimarschen) Ausgabe des deutschen Textes fehlt (C. R. XXVI, 590). Denn diese breitere Ausführung entspricht sachlich dem lateinischen Text, welcher lautet: „Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis, vel ab ecclesia catholica, vel ab ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nota est.“ Ferner am Schlusse des Ganzen: „Ea recitata sunt, quae videbantur necessaria esse, ut intelligi possit, in doctrina ac caeremoniis apud nos nihil esse receptum contra scripturam aut ecclesiam catholicam . . . (In his articulis supra scriptis) confessio nostra exstat, et eorum, qui apud nos docent, doctrinae summa cernitur.“ „Man sieht,“ sagt mein Gegner, „wie diese Aussagen *zusammenhängen* mit dem Gedanken des siebenten Artikels.“ Das sehe ich zunächst gar nicht! „Eben darum,“ fährt er fort, „weil nach der Ueberzeugung der Evangelischen

zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche genug ist, daß einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Befehl gemäß gereicht werden, führen sie mittels ihres Bekenntnisses den Nachweis, daß sie von dieser allgemeinen christlichen Kirche sich nicht abgesondert, und keine andere Lehre, als die dem reinen göttlichen Worte und christlicher Wahrheit gemäß, geführt hätten. Die in der Confession bekannten Artikel sind dazu bestimmt, zu erweisen, daß in unseren Kirchen dasjenige vorhanden sei, was zur Einigkeit der christlichen Kirchen gehöre, und deßwegen auf diese Kirchen passe, was von der allgemeinen christlichen Kirche gelte. Wozu hätten sich denn sonst auch die Confessoren die Mühe genommen, jene Glaubensartikel der Confession zu bekennen?" Ich antworte auf diese triumphirende Frage meines Gegners demnächst mit einigen Sätzen aus der Präfation der Augustana. Es wird hier ausgesprochen, daß der Kaiser den Reichstag berufen habe „ut in hac causa (nostrae sanctae religionis et christianae fidei) religionis partium opiniones ac sententiae inter sese in caritate, lenitate et mansuetudine mutua audiantur coram, intelligantur et ponderentur . . . . ut res illae ad unam simplicem veritatem et christianam concordiam componantur et reducantur; ut de caetero a nobis una, sincera et vera religio colatur et servetur, ut quemadmodum sub uno Christo sumus et militamus, ita in una etiam ecclesia christiana in unitate et concordia vivere possimus". Also zu diesem Zweck der Vergleichung und Versöhnung mit den Gegnern in der einen christlichen Kirche erklären die protestantischen Stände ferner in der Präfation, daß sie darbieten „in hac religionis causa nostrorum concionatorum et nostram confessionem, cuiusmodi doctrinam ex scripturis sacris et puro verbo dei hactenus illi . . . . tractaverint". Diese Auskunft, welche aus der Augustana geschöpft ist, lautet freilich ganz anders, als Herrn Franks Deutung des Zweckes der Confession. Nun ist es auch wohl außer Zweifel, daß die von ihm hervorgehobenen Schlußsätze der Augustana ihre eigentliche Beziehung haben auf die Erklärungen der Präfation und nicht im directen Zusammenhang mit einem einzelnen Artikel, nämlich dem siebenten, gedacht sind. Indem also die Reihe der Artikel von jenen officiellen Eröffnungen am Anfang und am Schlusse eingefaßt ist, so ist die Sachlage folgende. Die Confessoren treten als Partei in der bestehenden Kirche einer anderen Partei gegenüber, mit der zusammen sie unter demselben Christus stehen; mit der sie zugleich eine Verständigung über streitige opiniones ac sententiae erstreben, um die kirchliche Einigung mit ihnen vollständig wieder herzustellen. Die Ansichten der protestantischen Partei oder die Lehre

ihrer Prediger, welche in den 28 Artikeln dargestellt ist, ist nach der geschichtlichen Sachlage als der Complex von Grundsätzen zu verstehen, nach welchen die protestantischen Stände das Kirchenwesen in ihren Territorien organisirt haben, welche sie aber im voraus noch nicht für definitiv erklären, wenn sie auch im Stillen entschlossen waren, sich so wenig wie möglich davon abdingen zu lassen. Diese Artikel beziehen sich aber demgemäß nicht bloß auf den reinen Verstand des Evangeliums oder auf die Glaubenslehre im engern Sinn, sondern z. B. auch auf die Formen des Gottesdienstes, auf die Schätzung der res civiles (Art. 16) und darauf, ob die Vollkommenheit des christlichen Lebens in der mönchischen Weltflucht oder in etwas anderem bestehe (Art. 27, § 49. 50). Sind also diese verschiedenartigen Stoffe in der doctrina oder den articuli einbegriffen, so ist der ganze Bestand der Augustana nothwendig etwas Umfangreicheres, als die doctrina evangelii in Art. 7. Und wenn die 28 Artikel mit dem Vorbehalt aufgestellt werden, daß von ihnen auch nur ein Weniges abgedungen werden könne, um die Einheit der Kirche herzustellen, so ist die pura evangelii doctrina, welche als das nothwendige und unveräußerliche Mittel der Einheit der Kirche vorgetragen wird, nicht zu verstehen als identisch mit dem Bestande der 28 Artikel. Deßhalb wird auch am Schlusse derselben nur behauptet, daß dieselben nicht gegen die heilige Schrift und die allgemeine Kirche verstoßen. Ohne diesen Anspruch konnte man freilich von den Vergleichsverhandlungen mit den Gegnern überhaupt keinen Erfolg erwarten. Aber es ist eben auch etwas anderes, daß diese 28 Artikel nicht gegen Schrift und Ueberlieferung der allgemeinen Kirche verstoßen, und daß die Predigt des göttlichen Wortes, gemäß dessen reinem Verstand, das eigentliche Lebensorgan der allgemeinen Kirche und der Schlüssel für das Verständniß der heiligen Schrift ist. Indem also die Stände das Bekenntniß ihrer kirchlichen Partei zum Zweck eines Compromisses mit den Gegnern vortragen, welcher alle Functionen der Kirche beträfe, so können sie nicht insinuiren wollen, daß ihre 28 Artikel das Minimum wären, an welches die Identität der allgemeinen Kirche in sich geknüpft sei. Vielmehr wird man nach dieser Klarlegung der Geschichte ohne besonderen Scharfsinn einsehen, daß die Predigt des göttlichen Verheißungswortes nach reinem Verstand, durch welches Gott den Geist giebt, den Glauben wirkt und Gemeinde der Gläubigen herstellt, etwas anderes ist, als die theologischen, ethischen, gottesdienstlichen Satzungen, welche nicht gegen die heilige Schrift und das Interesse der allgemeinen Kirche verstoßen, und durch welche eine Partei in der geschichtlichen Kirche ihr Recht der Existenz in derselben von ihren Gegnern reclamirt. Wenn Melanchthon damals beides als

identisch gedacht hätte, wie in dem spätern Stadium seiner Entwickelung, so hätte er sich anders ausdrücken müssen, als es hier geschieht. Aber er hat damals nicht so denken können, wie die Paraphrase des Herrn Frank es darstellt; denn die geschichtliche Situation erlaubte es nicht.

In dem Complex der 28 Artikel stellte sich thatsächlich die Particularität der reformatorischen Partei dar; wenn also dieselbe sich den Anspruch sichern wollte, doch grade zur katholischen Kirche zu gehören, so mußte als das Merkmal dieser Größe etwas anderes behauptet werden, als worin die particulare Existenz der Partei erschien. Dieses Merkmal, welches höher geordnet ist, als die menschlichen Theolegumena, sittlichen Grundsätze und gottesdienstlichen Formen, in denen die Partei lebt, ist das Evangelium Gottes; und indem geltend gemacht wird, daß dieses unter den Protestanten nach reinem Verstand verkündigt wird, und hoffentlich alle menschlichen Thätigkeiten in ihren Kirchen ordnet und beherrscht, wird zugleich ausgedrückt, daß dieselben zur allgemeinen Kirche gehören. Dieser Anspruch aber wird zugleich den Gegnern zugestanden, ohne daß zunächst untersucht wird, ob sie die göttliche Gnadenbotschaft unabhängig von den Bedingungen menschlichen Verdienstes kennen und befolgen. Indem vielmehr dieses Merkmal der allgemeinen Kirche im siebenten Artikel bezeichnet wird, so wird zunächst den Gegnern noch nicht, wie in der Apologie, der Abfall von Christus, der durch die Lehre vom Verdienste begangen würde, vorgerückt. Sie werden noch nicht, weder explicite noch implicite, als die falsche Kirche hingestellt, wie es Melanchthon später erklärt hat, als er dazu vorschritt, die Augsburgische Confession für das Bekenntniß der allgemeinen Kirche zu erklären. In der geschichtlichen Situation von 1530 ist eben diese Auseinandersetzung der beiden Parteien durch die officiellen Vertreter der Protestanten noch nicht angezeigt gewesen. Vielmehr gilt bei diesen damals ausdrücklich das Zugeständniß, daß beide Parteien sub uno Christo sumus et militamus. Die Darstellung aller kirchlichen Grundsätze der Protestanten in den 28 Artikeln ist also von ihren Vertretern nicht im Voraus als der unumgängliche Maaßstab der kirchlichen Einheit gemeint gewesen, wodurch dieser Satz der Präfation direct unwahr gemacht worden wäre. Die pura evangelii doctrina, welche als das Organ der Einheit der Kirche in Art. 7 bezeichnet wird, kann deßhalb im Sinne der Urheber und der ersten Vertreter der Confession nicht so gedacht sein, daß sie durch den Bestand der 28 Artikel gedeckt werde. Ich will hiemit Herrn Frank den Anlaß gegeben haben, sich zu überlegen, ob er mir nicht Unrecht gethan hat mit dem liebevollen Segensworte von dem tendentiös verirrten

Scharfsinn. Jedenfalls hat sich meine Deutung der Sache aus dem Augsburgischen Bekenntniß selbst bestätigt; vielleicht aus dem Grunde, weil ich es mir versage, im Bekenntniß zu sitzen. Denn wer in dieser Lage ist, dem passirt nothwendig das Unglück, wie meinem geehrten Gegner, daß, wenn er im Gefühl leichten Sieges nach dem Schlusse des Bekenntnisses hinschaut, er der Präfation den Rücken kehrt, und dann von mir sich rectificiren lassen muß über den Bestand seiner eigenen Burg. Ich hoffe, Herr Frank wird seinen Uebermuth gegen mich einstellen, nachdem ich ihm, dem Helden der Bekenntnißtreue, bewiesen habe, daß er das Bekenntniß unserer Kirche weder vollständig kennt, noch demgemäß richtig versteht.

Ich komme jetzt auf den Punkt, dessen genauere Beleuchtung der eigentliche Zweck dieses Aufsatzes ist. In der Abhandlung im ersten Hefte des ersten Bandes der Zeitschrift für Kirchengeschichte (S. 77, s. o. S. 191) habe ich anerkannt, daß die Gleichsetzung der menschlichen Glaubensartikel mit dem göttlichen Evangelium, welche Melanchthon in öffentlichen Documenten seit 1537 eintreten läßt, in privaten Aeußerungen schon 1530 und auch früher vorkommt. Ich habe nun diesen frühern Gebrauch als eine Ungenauigkeit bezeichnet und zwar, wie aus dem Zusammenhang meiner Rede sich ergiebt, als eine Ungenauigkeit im Verhältniß zu dem gleichzeitig von Melanchthon vertretenen officiellen Begriff von der Kirche. Da meine Abhandlung wesentlich die Geschichte von Melanchthons Lehren von der Kirche ist, so durfte ich darauf rechnen, daß das Gewicht des Ausdrucks „Ungenauigkeit" von den Lesern dahin verstanden würde, daß die fragliche Vertauschung von menschlichen Glaubensartikeln und göttlichem Evangelium, so lange sie nicht absichtlich mit dem Begriff von der Kirche in Verbindung gesetzt wurde, für diesen Begriff gleichgültig sei. Ich hätte ja hinzufügen können, daß diese Ungenauigkeit, welche Melanchthon sich früher erlaubt hat, zu den Erklärungsgründen davon zu rechnen ist, daß er später seinen Begriff von der Kirche so stark verändert hat, wie es der Fall ist. In dieser Gleichsetzung von Größen, die nicht gleich sind, verräth sich der doctrinäre Zug, der schließlich Melanchthon dahin führte, daß er die Kirche als eine Art von Schule begriff. Also billigen und verständigen Lesern meiner Abhandlung glaubte ich zutrauen zu dürfen, daß sie, dem Zusammenhange der Darstellung gemäß, diese Umstände richtig erwägen würden. Mein Erlanger Gegner enthüllt sich als einen Leser anderer Art, indem er das von mir gebrauchte Wort „Ungenauigkeit" aus dem Zusammenhange reißt und mir als mein eigenes Zeugniß dafür aufmutzt, daß meine Unterscheidung verschiedener Kirchenbegriffe bei Melanchthon eine grundlose Erfindung oder, wie er sich milde und

geschmacklos ausdrückt, ein „übelgerathenes Figment" sei. Nun damit mag er sich inzwischen trösten. Zur Ergänzung meiner früheren Erörterungen über Melanchthons Lehrentwickelung will ich jetzt über zwei Schriften von Justus Jonas berichten, welche auf der Göttinger Bibliothek vorhanden sind.

Sie sind beide gegen Georg Witzel (aus Vacha) gerichtet, welcher seinen Widerspruch gegen Luthers Reformation öffentlich zuerst im Jahre 1532 in einer Schrift: „Defensio doctrinae de bonis operibus contra sectam Martini Luteri", unter dem Pseudonym Agricola Phagus (Georg aus Vacha) kundgegeben und darauf 1533 eine „Verklerung des neunden Artikels unseres heiligen Glaubens, die Kirchen Gottes betreffend", hatte folgen lassen. Gegen die erste von beiden ist gerichtet „Contra tres pagellas Agricolae Phagi, Georgii Witzel, quibus pene Lutheranismus prostratus et voratus esset, J. Jonae responsio" (Witebergae apud Georgium Rhaw 1532; 6½ Bgn. kl. 8). Die zweite Schrift Witzels scheint die Veranlassung zu der andern Schrift von Jonas zu sein: „Wilch die rechte Kirche, und dagegen wilch die falsche Kirche ist, Christlich Antwort und tröstliche Unterricht, Widder das Pharisaisch Geweisch Georgii Witzels. Justus Jonas D." (Wittemberg, gedruckt durch Georgen Rhaw 1534; 16 Bgn. kl. 4).

Die erste Schrift, welche die Lehre von der Rechtfertigung erörtert, bietet zunächst charakteristische Beiträge zum Verständniß der streitigen Formel im 7. Artikel der C. A. In dem Hauptheil der Schrift (von C 2 bis D 4) begegnen uns folgende Sätze: „Non hoc controvertitur, utrum bona opera fieri necesse sit, utrum legi dei et mandatis obediendum sit. De hoc praecipuo evangelii loco agimus, utrum remissio peccatorum contingat propter bona opera. . . . Hoc docemus et defendimus, peccata gratis remitti propter Christum. . . . Et quamquam penitentia necessaria est, tamen non pendere reconciliationem ex dignitate nostrorum operum. . . . Haec est propria et germana sententia evangelii et doctrinae Paulinae. . . . Summa evangelii et totius doctrinae christianae sita est in hac cognitione, ut sciamus, in omni vere penitente acerrimum certamen conscientiae esse de illa exclusiva. . . . In hoc certamine . . . . conscientiam tantum reficere et recreare potest evangelii doctrina, qua patefacta Lutherus mirifice iuvit pias conscientias. . . . Remissio peccatorum est res divinitus oblata et promissa. . . . Sic autem docere, quod incerta sit remissio peccatorum non est aliud, quam semel evertere totum Christianismum, exstinguere cognitionem Christi, abolere uni-

versum evangelium. Nam haec praecipua e v a n g e l i i vox est, et in hoc i p s a v i s s i t a e s t g r a t i a e, quod remissio peccatorum est certa, quod conscientiis afflictis non primum disputandum sit, quam digni, indigni sumus, sed credendum constanter, quod d e u s v e r a x sit, cuius promissio fallere non potest. . . . Certo statuere debemus, quod peccata nobis remittantur propter Christum. Hoc est illud ipsum i u c u n d u m n u n c i u m e c o e l o. . . . Haec est ipsissima vox amabilis . . . non legis sed ipsius C h r i s t i e t e v a n g e l i i. Haec omnes Christianos cognoscere et scire permaximi refert, sine qua cognitione nullus omnino est Christianismus, nec C h r i s t i e c c l e s i a. . . . Cum autem accepimus remissionem peccatorum et renati sumus in Christo per fidem, sequi debet obedientia per legem. . . . Et certe e v a n g e l i u m p r a e d i c a t p e n i t e n t i a m, neque ulla potest esse vera penitentia nisi vita mutetur in melius. . . . Hic nemo non videt, n o s d o c e r e bona opera. . . . (D 8) Promissionibus dei,, non operibus inhaerens animus potest se erigere alacriter et vere invocare deum, vere exspectare a deo in omnibus angustiis et tentationibus consolationem."

Die Seltenheit der Schrift und das Gewicht ihres Verfassers unter den Gehülfen Luthers werden es rechtfertigen, daß ich diese Sätze, welche auch bei Auslassung der dazwischen stehenden Erörterungen einen vortrefflichen Zusammenhang darbieten, wiedergegeben habe. Die g e s p e r r t gedruckten Formeln aber stimmen mit meiner Erklärung des 7. Artikels der Augustana um so genauer überein, als Jonas in diesem Kerne seiner Polemik gegen Witzel sich offenbar absichtlich sehr präcis ausdrückt. Muß ich es noch besonders hervorheben, daß nach der Darstellung des Verfassers das Evangelium, die Botschaft vom Himmel, die Stimme Christi, die Stimme oder die Lehre des Evangeliums, welche das Gewissen herstellen kann, weil in ihm die Kraft der Gnade selbst enthalten ist, hauptsächlich die Verheißung der Sündenvergebung darbietet, aber zugleich die Vorschrift der poenitentia als der Bedingung des richtigen Glaubens? Daß demgemäß die Erkenntniß davon in der Kirche unumgänglich nothwendig wird, daß man nicht durch Werke, sondern durch den in sich geschlossenen festen Glauben jene Verheißung als die Stütze in allen Nöthen, als den Grund alles Vertrauens und des Gebetes zu Gott sich zu eigen macht? Daß demgemäß die Vertreter des Evangeliums diese Lehrsätze [1]) aufrecht erhalten und vertheidigen, welche dem von Gott aus

1) Dieser Gesichtspunkt tritt nachher E 1. 2. 3 hervor: „Doctrina fidei verum cultum dei ostendit et parit."

feststehenden Inhalt des Evangeliums entsprechen? Ist nicht die doctrina evangelii hier gleich vox evangelii gebraucht, und wird nicht die herstellende und neuschaffende Wirkung jener Größe darnach zu verstehen sein, daß evangelii das Hauptwort und doctrina das Hülfswort ist? Umfaßt der reine Verstand des Evangeliums, die propria et germana sententia evangelii mehr, als was in dem Torgauer Artikel zu dem Zweck bezeichnet wird? Und endlich, jener Ausdruck: „praecipuus evangelii locus", welcher die Ausschließung der Werke von der Rechtfertigung bezeichnet, neigt keineswegs zu einer Verwechslung göttlicher Offenbarung und menschlicher Erkenntniß hin, da die Bedingtheit des rechtfertigenden Glaubens durch die poenitentia als der andere, untergeordnete locus in der praedicatio evangelii zu denken ist. Dies alles ist geschrieben zwei Jahre nach der Aufstellung des Augsburgischen Bekenntnisses. Aber ferner nimmt Jonas gegenüber der römischen Partei, der sich Witzel angeschlossen hatte, dieselbe Stellung ein, welche ich aus der Präfation der Augustana nachgewiesen habe. Er nennt die Anhänger Luthers ecclesia nostra (F 6) und die Gegner factio (C 2. 7), factio papistica (D 7); er sieht also die Trennung noch nicht als entschieden an; und wenn er auch die lutherische Lehre von der Rechtfertigung als die für das Christenthum und die Kirche nothwendige Lehre bezeichnet (C 5), so erklärt er deswegen noch nicht seine Partei, für die er den Namen Lutheraner acceptirt (E 3), für die katholische Kirche, und spricht den Gegnern trotz ihrer fehlerhaften Lehre noch nicht die Zugehörigkeit zu derselben ab. Diese Unentschiedenheit der kirchlichen Lage war also für Jonas noch 1532 nicht gehoben, trotzdem die Confession seit zwei Jahren da war. Er hat sie damals nicht als das Organ der allgemeinen oder katholischen Kirche anerkannt, geschweige denn als das einer lutherischen Particularkirche, auf welche es natürlich nicht ankommen konnte, da man dadurch den Vorwurf der Gegner, namentlich Witzels, wahr gemacht hätte, daß die Lutheraner eine von der Kirche sich absondernde Secte neuester Herkunft seien.

Aber schließlich findet sich in dieser Schrift von Jonas noch ein Urtheil gerade über die Augsburgische Confession. Da Witzel die Lehre von den guten Werken gegen Luther geltend gemacht hatte, so erinnert Jonas (E 5) daran, wie wenig die allgemeine Feigheit gegen den römischen Papst der vorgeblichen Schätzung der guten Werke entsprochen, wie aber Luther, indem er den Kampf gegen die kirchlichen Mißbräuche aufnahm und für das Evangelium Zeugniß ablegte, ein gutes Werk gethan und gute Werke zu thun gelehrt habe. Hier macht er geltend, daß 1518 vor Cajetan in Augsburg „Lutherus confessus est Christum; haec tanta

tam constans confessio evangelii vel sola opus bonum". Dann 1521 zu Worms vor Karl V.: „Secundo reddidit rationem fidei et doctrinae suae est confessus et Christum." Drittens „in proximis comitiis Augustanis, eam doctrinam Christi, quam tu homo indoctus nunc cacangelium, nunc novum evangelium, nunc saxonicum . . . vocas, tertio confessus est Lutherus ipse, qui editis nunc suae doctrinae summis capitibus protestatus est, se haec docuisse hoc tempore, hodieque docere, aliterque docturum esse nunquam. Atque eandem constantissimam confessionem evangelii fecerunt coram imperatore clarissimus elector Saxoniae" etc. . . . Gegen Witzels Behauptung, daß die Verschlechterung der Sitten der lutherischen Reformation zur Last falle, sagt Jonas schließlich in diesem Zusammenhange: „Verum ut vulgus et homines impii evangelio et doctrina non abutantur, nos praestare non possumus, nec ulli prophetae aut apostoli hoc praestare potuerunt." So wie in dem letzten Satz das Evangelium und die darauf gegründete menschliche Lehre bei gleichem Inhalte in formalem Gegensatz zu einander gedacht sind, so ist in den vorhergehenden Sätzen unter doctrina Christi oder evangelium die Offenbarung des freien Gnadenwillens Gottes zu verstehen, und unter der confessio evangelii oder Christi grade die Anerkennung dieses wirklichen Grundes der christlichen Religion durch Luther. „Hac sua constantissima confessione Christi," heißt es dazwischen, „Lutherus liberavit conscientias, et in tenebris novissimorum temporum per Christum, qui in ipso et docuit et vicit et bene operatus est, maxima et salutaris quaedam ac unica lux fuit hodieque exsistit universae ecclesiae" (E 6). Diese Schätzung Luthers ist also begründet auf seine Verkündigung der freien Gnade Gottes, beziehungsweise auf seine dieser Offenbarung dienende Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Hieran allein wird seine Bedeutung für die ganze Kirche geknüpft. Dieses Bekenntniß Christi also wird auch als die That Luthers auf dem Augsburger Reichstage von 1530, dem er doch nicht beiwohnte, gedeutet. In diese Auffassung wird nämlich die von Melanchthon verfaßte Confession verflochten. Sie wird als die Darstellung der Lehre Luthers und zugleich als der Act bezeichnet, in welchem Luther die Lehre Christi oder das Evangelium bekannt hat. Wenn nun mein Gegner dies dahin deuten würde, daß Jonas hiemit eine vollständige Deckung sämmtlicher 28 Artikel mit dem Evangelium Gottes behaupte, so widerspricht einer solchen Annahme der Zusammenhang der ganzen Schrift und der panegyrische Stil der vorliegenden Stelle. Man erkennt freilich aus derselben, daß schon damals die Antriebe sich regen, welche, wie ich früher nachgewiesen habe,

zu der Identificirung der Lehre Luthers mit dem Evangelium Christi und zur Schätzung der Augsburgischen Confession als Fundament der allgemeinen Kirche geführt haben. Allein erreicht ist dieses Ziel im Jahre 1532 noch nicht. Wenn neben der correcten Behandlung der Begriffe evangelium und doctrina durch Jonas die Veränderung in der Beziehung derselben durch diese Aeußerung über die Augustana in Aussicht gestellt wird, so ergiebt sich, daß die idealisirende Beleuchtung der Thatsachen den geschichtlichen Bestand derselben verschiebt. Ist das nicht auch Ungenauigkeit allerdings anderer Art, als die, welche ich bei Melanchthon bemerkt habe, aber doch der Art, daß meine Auffassung der Ungenauigkeit Melanchthons dadurch bestätigt wird? Was ich so bezeichne, sind die Elemente, oder der Stoff, oder die Ansätze zu der nachher eintretenden Verschiebung des Begriffs von der Kirche und der Ziele, welche die reformatorische Partei sich vorsetzt. Uebrigens verhalten sich die Ungenauigkeiten bei Melanchthon und bei Jonas zu den nachher erreichten Zielen verschieden. Herr Frank hat sich durch meine Untersuchung der Sache zu der Anerkennung bestimmen lassen, daß der Streit sich nicht darum drehe, ob durch die Augustana 1530 die reformatorische Partei sich als die lutherische Kirche constituirt habe, sondern darum, ob sie sich als die allgemeine katholische Kirche constituirt habe oder nicht. Wenn man nun Jonas so beim Wort nähme, wie es mein Gegner mit Melanchthons Privatäußerungen versucht, so würde die vorliegende Erklärung über die Augsburgische Confession dahin führen, daß Luther 1530 editis s u a e doctrinae summis capitibus die l u t h e r i s c h e Kirche als eine besondere Kirche neben der bisherigen katholischen gegründet hätte. Allein diese durch Jonas begünstigte Annahme stände in Widerspruch mit Herrn Franks Zugeständniß an mich; kurz er kommt bei seinem Protest gegen die „Ungenauigkeiten“ erst recht in die Klemme.

Ich komme zu Jonas' Schrift über d i e K i r c h e. Sie ist hervorgerufen durch Witzels Behauptung, daß die wenn auch noch so verderbte Kirche damaliger Zeit in der echten Kirche der Apostel wurzele, daß demnach die Lutheraner, indem sie sich von den nachweisbaren Lehren und Satzungen der ältesten Kirche lossagen, eine unberechtigte Secte bilden. Wenn Jonas die Augsburgische Confession in dem Sinne verstanden hätte, welcher nach Herrn Frank ihr ursprünglich beiwohnen soll, so wäre es angezeigt gewesen, daß Jonas 1534 seinem Gegner bewies, alle Lehren und Satzungen der Confession, indem sie der Schrift und allgemeinen Kirche nicht widersprechen, seien in der apostolischen Zeit gültig gewesen. Allein das hat er gar nicht unternommen. Vielmehr hält sich Jonas auf der Linie des 7. Artikels der Augustana, so wie ich ihn ver-

stehe, so wie ihn Melanchthon in den Loci von 1535 wiedergegeben hat, und auf der Linie, welche Luther noch 1539 in der Schrift „Von Conciliis und Kirchen" behauptet. Auch Jonas befolgt den kritischen Gebrauch des Begriffs der Kirche (s. o. S. 182), indem er zunächst im Allgemeinen davon handeln will, „was rechte christliche Kirche ist und wie rechte und falsche Kirche zu unterscheiden sind" (A 3). Dieser Gegensatz, der zwischen David und den Sauliten, Jeremias und seinen Gegnern, zwischen der Synagoge und Christus nebst seinen Jüngern hervortritt, wird eben durch die heilige Schrift allenthalben gemeldet. „Der eine ist ein gottloser Haufe, und hat doch den Titel und Namen der Kirchen, und .... bei diesem Haufen ist die Gewalt, das ordentliche Regiment, und lehren dazu auch Gottes Wort, nämlich Gebot und Gesetz. Aber dieser Haufe verfolget doch das Evangelium und rechten Gottesdienst. ... Der andere Haufe sind alle gottesfürchtigen Menschen hin und wieder in der Welt, in allen Landen zerstreut, bei welchen die reine christliche Lehre ist, welche recht glauben an Christum, haben rechten Brauch der Taufe und Sacrament, welche Christum ernstlich und herzlich anrufen, bekennen und leiden Verfolgung um Christus willen. Das ist aber gewiß und kann nicht fehlen, daß auf Erden ein solcher Haufe ist, in welchem Christus regiert, und die Gottes Wort und den heiligen Geist haben. Daß aber eine solche Kirche sein müsse, bezeuget das Symbolum, darin stehet: ich glaube eine heilige christliche Kirch" (B 1. 2). Die reine christliche Lehre, welche hier als das Hauptmerkmal der wahren Kirche angegeben ist, ist gleichbedeutend mit dem Wort Gottes, „man soll darauf acht haben, wo das Evangelium ist, muß die Kirche sein"; — „die wahre christliche Kirche sind diejenigen, welche Gottes Wort haben, dasselbige hören, lehren, predigen und handeln" (B 3. 4). Dem entspricht, daß „der Haufe, so die rechte Lehr des heiligen Evangelii verfolget, nicht die Kirche ist noch sein kann" (C 1). Sollte diese Formel: rechte Lehre des Evangeliums, den statutarischen Inhalt der Augustana bedeuten? Darauf kommt es Jonas ohne Zweifel gar nicht an, wenn er in unmittelbarer Beziehung darauf (C 3) die Trennung der wahren Kirche von der falschen nach 2. Cor. 6, 14—18 motivirt durch „den großen, mächtigen Trost und die liebliche göttliche Verheißung: Ich will euer Vater sein, ihr sollt meine Söhne und Töchter sein. Wenn ein fromm christlich Herz ein solch Wort recht ansieht und fasset, wie sollte das nicht große Wonne und Freude haben, wie sollt' es nicht muthig und trotzig werden wider alles Dreuen des Teufels und der Welt? .... Was liegt uns daran, wenn die ganze Welt und alle Creaturen wider uns wären, wenn Gott will gnädig sein? Was kann uns schaden, obgleich

alle Gottlosen uns als Feinde zu tilgen suchen, wenn uns Gott vor liebe Kinder hält?"[1]) Die rechte Lehre des Evangeliums vergegenwärtigt eben die Gnade Gottes über seine Kinder in allen Lagen des Lebens, als Folge ihres rechten Verständnisses seines Wortes, und als Merkmal ihrer Gemeinschaft als Kirche. Nachdem nun Jonas gegen Witzel die Absonderung der Evangelischen von der falschen Kirche gerechtfertigt hat, denkt er auch an nichts weniger als daran, daß die Abgrenzung durch rechtliche Formen rein und sauber vollzogen sei. Ebenso vielmehr wie Melanchthon in der Apologie die Kirche in den überall zerstreuten Menschen nachweist, welche richtig an Christus glauben, beschränkt Jonas den Titel der falschen Kirche auf die, welche „die papistische Abgötterei treiben, predigen, ausschreiben", hebt aber zugleich hervor, „daß viel frommer Leut sein untern Papisten, welche in ihrem Glauben in Gemeinschaft unserer Lehre und Glauben sind. . . . Mit dem Leibe müssen viele rechte wahre Christen unter den Gottlosen wohnen, wiewohl es ihnen schwer ist" (D 1). Jonas begreift also die wahre Kirche noch nicht als öffentliche Confessionsgemeinde mit identischem Cultus, geschweige denn, daß er die Anfänge von Kirchenregiment bei den Lutheranern in Anschlag bringt, da ihm Gewalt und Regiment als das Merkmal der falschen Kirche gilt.

So ist der Begriff von der wahren, also der allgemeinen Kirche bei Jonas beschaffen. Demnächst geht er dazu über, nachzuweisen, warum „die, welche der Papisten Lehre führen und vertheidigen", die falsche Kirche sind; und indem er nun ohne besonderen Beweis voraussetzt, daß die Merkmale der wahren Kirche auf ihn und seine Genossen zutreffen, so vergegenwärtigt sich ihm der Streit in den „Artikeln der Lehre beiderseits". Er hält es jedoch nicht für nöthig, sie „alle gegen einander zu erzählen; doch damit öffentlich am Tage gesehen werde, daß die Papisten Abgötterei lehren und behalten, will ich etliche erzählen" (D 2). In den Lehrartikeln also, welche er geltend macht, vertritt er die Particularität der reformatorischen Kirchenbildung. In dieser Betrachtung rügt er bei den Gegnern den Mißbrauch der Messe, die Anrufung der Heiligen, ferner „daß die Widersacher lehren wider das Evangelium und alle Schriften der Apostel, daß wir sollen zweifeln, ob wir einen gnädigen Gott und Vergebung der Sünde haben" (D 3), ferner „daß wir Vergebung der Sünde erlangen um unseres Verdienstes und eigener guter Werke willen", daß der Mönchsstand Vollkommenheit sei, die Herzählung aller Sünden in der Beichte. Wenn nun die Evangelischen, „die wir

1) Vgl. übrigens zu dieser Gedankenreihe Luthers Brief an Melanchthon vom 29. Juni 1530 bei de Wette IV, S. 54.

Gottes Wort bekennen", oder „Gottes Wort lehren", sich von der falschen Kirche absondern, d. h. von denen, welche in den bezeichneten Artikeln Gotteslästerung oder Abgötterei treiben, so wiederholt Jonas am Schlusse dieser Erörterung, daß er dabei zwischen den papistischen Führern und den gottesfürchtigen Leuten unterscheide, welche unter den Papisten „Gottes Wort gern lesen und auch hören wollen, der vornehmsten Artikel auch, als vom Glauben, von Vergebung der Sünde durch Christum rechten christlichen Bericht haben" (F 4). Endlich „ob uns jemand vorwürfe, wir hätten uns von der Kirche abgesondert und etliche Dinge verändert, welche vor Alters und lange Zeit diejenigen gehalten, so zur Zeit die rechte christliche Kirche gewesen sind, darauf antworte ich: Erstlich ist es gewiß, daß in den Artikeln vom Glauben an Christum, von Vergebung der Sünde, als nämlich, daß wir aus Gnaden um Christus willen, nicht wegen eigener Würdigkeit Vergebung der Sünden erlangen durch Glauben, item, daß Menschengesetze nicht sollen für nöthige Gottesdienste gehalten werden, oder daß man meine darum vor Gott gerecht zu sein, sondern sollen leibliche und Mitteldinge und freigehalten werden; — in den höchsten Artikeln und Hauptstücken sage ich, haben alle diejenigen, welche Glieder der rechten, wahren christlichen Kirche gewesen sind, gleich dasselbige geglaubt und gehalten, das wir glauben und halten. Und daß Augustinus, Hieronymus, Bernardus und Andere dasselbige geglaubt und gehalten haben, zeigen öffentlich ihre Schriften an. . . . Zum andern haben sie von Menschensatzungen auch also geschrieben und gelehret wie wir" (G 1). Mit diesen Bestimmungen also kehrt Jonas zu dem Begriff der allgemeinen Kirche zurück, welche immer gewesen ist und in der Gegenwart durch die constituirte Gemeinschaft des Augsburgischen Bekenntnisses nicht erschöpft ist. Zu dem Merkmal der reinen Lehre des Evangeliums fügt er hier das Merkmal der höchsten Artikel und Hauptstücke hinzu, in welchem die wahren Christen von jeher und auch jetzt unter dem Papstthum übereinstimmen. Er nennt hier nun nichts mehr als die Auffassung der freien Gnade durch Christus im Glauben zur Vergebung der Sünde, wozu (D 3) noch die Behauptung der Heilsgewißheit des Gläubigen kommt, und die Indifferenz der menschlichen Cultusordnungen in der Kirche. Das sind auch die Lehrartikel, welche das Verständniß und die richtige Werthschätzung des Evangeliums vermitteln, das ist die reine Lehre oder der reine Verstand des Evangeliums selbst. Sofern nun die Lehre Luthers, in diesem Umfang gedacht, sich mit der Wahrheit des Evangeliums deckt, geht Jonas endlich dazu über, daß „diese Lehre viel trefflicher guter Früchte gebracht hat und großen mächtigen Nutzen geschafft" (K 1).

Am Schlusse dieser Betrachtung heißt es endlich (M 4): „Dieses sei auf diesmal genug gesagt, was unsere Lehre großen Nutzen geschafft. . . . Esaia 55 ist geschrieben: Mein Wort, sagt der Herr, soll nicht vergeblich wieder zu mir kommen. . . . Darum so wir Gottes Wort lehren und predigen, so hat es keinen Zweifel, daß dasselbige göttliche Wort auch sonst bei Vielen gute Frucht schafft. Denn ob du (Witzel) diese Lehre lästerst, so werden doch viele redliche Leute recht unterrichtet von der Buße, von rechtem christlichen Gebete, von Gottesfurcht und Glauben im Herzen, das ist von rechtem Gottesdienst, von rechten guten Werken, werden auch vor falschen Gottesdiensten, vor Menschenlehren gewarnt, zu christlicher Hoffnung und Geduld gereizt, und schafft also diese Lehre als das wahre Gotteswort Furcht, fördert Heil und Seligkeit der Gewissen, Gottes Lob und Ehre, Erkenntniß der Wahrheit . . . . und wenn gleich etliche diese Lehre mißbrauchen, so muß man doch um derer willen, die es mißbrauchen, die Predigt des göttlichen Wortes nicht nachlassen." Allerdings begegnet uns hier die Gleichsetzung von Gottes Wort und Luthers Lehre, aber in einer so deutlichen Begrenzung, daß die doctrinäre Benutzung dieser Formel in der spätern Zeit direct ausgeschlossen ist. Es sind lauter praktische Grundsätze und Antriebe, worauf sich der rechte Unterricht in „unserer Lehre" bezieht, und der Erfolg derselben hat sein letztes Motiv darin, daß die Lehre, oder die Predigt des göttlichen Wortes nichts Anderes vertritt, als den freien Gnadenwillen Gottes in Christus. Als praktische Darstellung dieser Offenbarung ist die gemeinte Lehre eben die Fortsetzung des Offenbarungswortes Gottes selbst: In diesem Sinne ist sie doctrina evangelii. Deßhalb durfte Jonas behaupten, daß die wahre Kirche bei den Lutheranern sei. Seine ganze Darstellung ist in der nächsten Uebereinstimmung mit dem Torgauer Artikel. Wenn nun Jonas im Jahre 1534 eingeweiht gewesen ist in die Grundsätze der reformatorischen Partei und in den Sinn des wenige Jahre vorher zu Augsburg abgelegten Bekenntnisses, so werde ich wohl mit meiner Auslegung des 7. Artikels und mit meiner Darstellung des Weges, auf welchem Melanchthon die Reformation Luthers in die lutherische Particularkirche übergeführt hat, Recht behalten.

(20. September 1877.)

Ueber die beiden Principien des Protestantismus.

Antwort auf eine 25 Jahre alte Frage.

In dem 24. Jahrgang (1851) der Theologischen Studien und Kritiken, Heft 2, S. 408, hat Herr Carl Beck, Archidiakonus zu Reutlingen, (jetzt Prälat zu Hall in Württemberg) eine Anfrage an Ullmann über das Princip des Protestantismus gerichtet. Dieselbe bezog sich darauf, seit wann und von wem sich die Distinction zwischen dem formalen und dem materialen Princip des Protestantismus herschreibe, welche man gewohnt sei, als eine Aufstellung der Reformatoren oder wenigstens der alten lutherischen Dogmatiker anzusehen. Beck constatirt nun, daß die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in Luthers Schmalkaldischen Artikeln als der Hauptartikel bezeichnet ist, und daß die ausschließliche Normalität der heiligen Schrift für die Feststellung der kirchlichen Lehre ebendaselbst angedeutet und darnach in der Concordienformel ausgesprochen wird. Er berichtet dann ganz richtig, daß diese beiden Gedanken durch die lutherischen Dogmatiker bis auf Hollatz hin nicht in die gegenseitige Beziehung gebracht worden sind, deren Bedeutung man durch ihre Bezeichnung als materiales und formales Princip des Protestantismus ausdrückt. Endlich vermuthet er, daß dieses Resultat erst im 18. Jahrhundert erreicht sei, und zwar, wie die wissenschaftliche, an den Kantianismus erinnernde Terminologie annehmen lasse, in dem letzten Drittel desselben. Die an Ullmann gerichtete Anfrage um Bestätigung oder Berichtigung dieser Annahme ist seit 25 Jahren, so viel ich weiß, von niemand beantwortet worden. Um so ungehinderter ergeht sich das Vertrauen auf die Brauchbarkeit der Distinction zum Verständniß der Reformation und ihrer directen Folge, des Protestantismus. Ich freilich

theile dieses Vertrauen nicht, vielmehr habe ich gegen jene Formel Widerspruch erhoben (Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I, S. 162—165). Aus mir heraus habe ich auch kein Bedürfniß empfunden, dem Ursprung jener „apokryphen" Distinction nachzuforschen. Durch einige jüngere Fachgenossen bin ich jedoch angeregt worden, der Herkunft der Distinction nachzugehen, und mit Unterstützung des Herrn Lic. theol. Kattenbusch, der die äußersten Fäden aufgespürt hat, ist es mir gelungen, Folgendes zu ermitteln.

Die Formel ist auch im 18. Jahrhundert nicht nachweisbar, und die in der Distinction auftretenden Prädicate dürften schwerlich von Kant entlehnt sein, da sie, wenn auch in anderer Beziehung, in der lutherischen Schultheologie vorkommen. Der alte Baier (Compendium theologiae positivae, prolegomena I, 25) unterscheidet als Objecte der Offenbarungstheologie das materiale, nämlich res revelatae, quae in theologia revelata cognoscuntur, und das formale, nämlich principium et ratio cognoscendi, unde pendet cognitio rerum, quae in theologia revelata proponuntur, also die revelatio divina. Die Verbreitung gerade dieses unzählige Male aufgelegten Compendiums macht es wahrscheinlich, daß die vorliegende Distinction aus ihm entlehnt wurde, als die Collision zwischen Rationalismus und Positivismus in der Theologie die Aufmerksamkeit darauf hinlenkte, nach welchen entscheidenden Gründen man sich als protestantisch zu beurtheilen habe. Dieser Fall trat am Anfang unseres Jahrhunderts ein auf Anlaß der Predigt Reinhards am Reformationsfeste 1800. Reinhard sprach in derselben aus, daß „unsere Kirche ihr Dasein vornehmlich der Erneuerung des Lehrsatzes von der freien Gnade Gottes in Christus schuldig sei; daß dadurch unsere Kirche ihre Gestalt gleich bei ihrem Entstehen empfing". Unter denjenigen, nun, welche hiegegen Widerspruch einlegten, ist für unsern Zweck von besonderer Wichtigkeit Gabler. In zwei Recensionen jener Predigt (in seinem Journal für theologische Literatur, Bd. I, 1801, S. 569. 588) machte er geltend, daß „das Dogma von der freien Gnade Gottes zwar Luthern vorzüglich interessirte, daß man aber aus demselben keine bleibende protestantische Grundsätze und immerwährende Kennzeichen eines Protestanten ableiten könne. Luther sei von einem höhern Gesichtspunkte als dem eines bloßen Dogma ausgegangen, nämlich von der evangelischen Freiheit in Glaubenssachen. Dieses sei das höchste protestantische Princip als Basis alles Protestantismus; ihm mußten auch die wichtigsten Lieblingsdogmen Luthers untergeordnet, nicht aber gleichgesetzt werden; denn auch Luther wollte nicht lutherisch sein (!), ohne sofern er die heilige Schrift rein lehrte; die Wichtigkeit der Gnadenlehre für ihn sei zufälliger Weise

durch den Streit über den Ablaß hervorgerufen worden." In diesem Zusammenhang überrascht die Einmischung der heiligen Schrift. Sie wird in einem unmittelbar folgenden Aufsatze Gablers dadurch erläutert, daß „die Unabhängigkeit von aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen für sich allein nicht den Protestantismus, sondern nur den Rationalismus feststelle. Zu jenem gehöre noch die Anerkennung der heiligen Schrift als einziger untrüglicher Richtschnur unsres Glaubens und Lebens, was mit dem Rationalismus unvereinbar sei; also beide Grundsätze zusammen machen erst die Basis des Protestantismus aus." Uebereinstimmend hat sich Gabler kurz vorher in einem Aufsatz seines Journals: „Ueber die Grenzen der protestantischen Kirchengewalt über die Religionslehrer in Glaubenssachen" (S. 457. 472) — ausgesprochen, indem er den Grundsatz der absoluten Auctorität der heiligen Schrift näher auf die Freiheit ihrer Auslegung nach richtigen Auslegungsregeln hinausgeführt hat.

In diesem Gedankenzusammenhang kommt zwar die Distinction nicht zur Geltung; indeß ist nicht nur diese Controverse mit Reinhard ein Zeichen einer eigenthümlichen Fragestellung, von welcher vorher keine Spur vorkommt, sondern später wird sich dieselbe als einflußreich für die uns beschäftigende Sache erweisen. Die Distinction selbst aber begegnet uns zuerst bei demselben Gabler in einer Recension über die zweite Ausgabe von Ammons Summa theologiae christianae (a. a. O. Bd. V, 1810, S. 594 ff.). Hier aber handelt es sich nicht um Principien des Protestantismus, sondern um principium materiale et formale theologiae christianae, und zwar um das Verhältniß dieser Bestimmungen zum fundamentum fidei. Für das Fundament des Christenthums oder den Mittelpunkt der christlichen Religion erklärt er einen Lehrsatz, auf den sich alle übrigen Lehren beziehen würden oder der ihnen mittelbar oder unmittelbar als Quelle diente. Ein solches materielles höchstes Glaubensprincip, welches man gesucht habe, um dadurch die Dogmatik als Wissenschaft zu begründen, sei aber nicht möglich anzugeben, wenn die christliche Glaubenslehre ihren positiven Charakter behalten, und nicht in bloße Vernunftreligion verwandelt werden soll. Aus diesem Grunde sei der Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben zwar mit Luther für den locus praecipuus fidei christianae, nicht aber für das summum principium materiale theologiae christianae zu halten. Deßhalb habe man sich auf ein formelles Princip der christlichen Dogmatik zu beschränken, welches als Regel der Beurtheilung dessen dient, was zum wahren christlichen Glauben gehört, und dieses formelle Princip sei ein doppeltes, ein philosophisches, um die Ansprüche

der Vernunft bei der Construction der Dogmatik zu befriedigen, und ein hermeneutisches, um den Mißbrauch der Bibel in der Dogmatik zu verhüten.

Diese Bemerkungen Gablers sind also die ersten Spuren einer Fragestellung, die keiner der folgenden Theologen so beantwortet hat, wie er. Vielmehr treffen wir demnächst auf verschiedene Versuche, nicht bloß ein formales, sondern auch ein materiales Princip für die Dogmatik aufzustellen. Nämlich zunächst erklärt Bretschneider (Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche 1814, 2. Aufl. 1822, 1. Thl., § 9), daß die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche kein System der Glaubenslehre darstellen, aber die Materialien dazu enthalten, und zwei Principien aufstellen, ein formales und ein materiales. Das formale bestimmt, unter welchem Gesichtspunkt die christliche Lehre anzusehen sei, nämlich als göttliche Offenbarung, deren Codex, die heilige Schrift, als das einzige Kriterium der Wahrheit aller Religionslehren aufgestellt wird. Das materiale Princip bestimmt die Grundlehre, welche als regulativ für alle anderen Lehren gilt, und dieses ist die Lehre von der Erbsünde und die daraus entspringende Nothwendigkeit der Erlösung durch Christus durch den Glauben ohne Werke, oder die Lehre von Christus als dem Erlöser von der Schuld und Strafe der Sünde. Das letztere Princip umfaßt das erstere, da das Verderben der Sünde einen göttlichen Unterricht in der Religion nothwendig macht; aber umgekehrt beruht auch die Zuverlässigkeit des materialen Princips auf dem Offenbarungswerth der heiligen Schrift. Es ist klar, daß hier die Principien der lutherischen Dogmatik bezeichnet werden und daß Bretschneider in Abweichung von Gabler ein materiales Princip der lutherischen Dogmatik und zwar in der angegebenen Weise aufstellen konnte, weil er es nur als regulativ, nicht aber wie Gabler als constitutiv oder organisirend auffaßte. — Um die Principien der theoretischen oder dogmatischen Theologie handelt es sich auch bei Wegscheider (Institutiones theologiae christianae dogmaticae, 1815, § 22). Er bestimmt also als summum principium materiale oder als summa fidei den Satz: Deus rerum omnium auctor atque gubernator omnibus hominibus per Jesum Christum viam et rationem patefecit ad salutem aeternam adipiscendam. Hieraus sollen sich die vier Theile des Systems Bibliologie, Theologie, Soterologie, Eschatologie ergeben. Das formale Princip wäre idea dei, qualis ex ipsa legis moralis conscientia menti nostrae insita, adstipulante scriptura sacra cognoscitur. In der fünften Ausgabe des Buches (1826) finden sich neben diesen Aufstellungen, die der Ansicht des Verfassers entsprechen, auch noch solche, welche der

symbolischen Lehrweise accommodirt sind. Hiernach lautet das materiale Princip der Dogmatik: Deus triunus generi humano per peccatum originale penitus depravato per Jesum Christum theanthropon, morte expiatorio defunctum, viam et rationem patefecit, qua homines per fidem in morte illa vicaria collocatam, adiuvante spiritu sancto, gratiam dei et salutem aeternam amissam recuperare possint, — das formale Princip: sententia de universo scripturae sacrae argumento, quod modo supranaturali a deo revelatum esse creditur. Von welcher Ausgabe des Buches an diese Formeln aufgenommen sind, habe ich nicht ermitteln können.

Diese Mittheilungen stellen fest, daß die Distinction eines formalen und eines materialen Princips der Dogmatik fast gleichzeitig von zwei verschiedenen Theologen sowohl auf die positiv-lutherische, wie auf die rationale Ausführung derselben angewendet worden ist. Es läßt sich allerdings nicht positiv beweisen, daß Beide nur durch Gablers Vorgang auf diese Betrachtungsweise hingeleitet worden sind; denn keiner von ihnen beruft sich ausdrücklich auf diesen Vorgänger. Wenn dieses also nicht aus Rücksichten der zeitlichen Nähe und des gegenseitigen Verkehrs jener Männer wahrscheinlich ist, so drängt sich die Vermuthung auf, daß die Distinction von Baier entlehnt ist. Dieser nämlich wird in einem Aufsatze des Gablerschen Journals (Bd. V, Stück 3, S. 470): „Verdient unser kirchlich-theologischer Lehrbegriff den Namen eines Systems?" — ausdrücklich citirt, einem Aufsatze, den Wegscheider in der ersten Ausgabe seiner Dogmatik anführt, und der wahrscheinlich von ihm selbst verfaßt ist. Hingegen ist es außer Zweifel, daß de Wette (Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 1816) zu der Terminologie durch Gabler geführt worden ist, auf dessen Controverse mit Reinhard er sich (§ 20) ausdrücklich beruft, da er durch den Gebrauch der Distinction dieselbe schlichten zu können und den Meinungen beider zugleich gerecht zu werden überzeugt ist. Ehe aber auf diesen § 20 einzugehen ist, erwähne ich, daß de Wette in § 8 in einer Reihe historischer Erörterungen über den Protestantismus Folgendes ausspricht: „Luther erscheint bei seinem ersten Auftreten in jener Lebendigkeit und Regsamkeit des Gewissens als das reinste Bild christlicher Selbständigkeit. Die Idee des Glaubens und das Zurückgehen auf die heilige Schrift als einzige Quelle der Wahrheit enthält alle Gegensätze gegen den Katholicismus und alle Bedingungen des erneuerten christlichen Lebens." Glaubt man demgemäß erwarten zu dürfen, daß diese beiden Factoren der Reformation Luthers in § 20 (Princip und Charakter des Protestantismus) in der bekannten Weise als die beiden Principien der Gesammterscheinung

formulirt würden, so ist das doch nicht der Fall. Nur zur Hälfte ergiebt sich eine Uebereinstimmmung. Denn als das materiale Princip des Protestantismus wird die „Lehre von der freien Gnade Gottes und der Rechtfertigung durch den Glauben“ angegeben. Aber als das formale (d. h. subjective, erzeugende) Princip wird nicht die besondere Werthschätzung der heiligen Schrift bezeichnet, sondern vielmehr die „Selbständigkeit, Wahrheitsliebe, Regsamkeit des Gewissens, sittlicher Ernst.“ Allerdings läßt sich die Bedeutung dieses Factors des Protestantismus, welcher schon oben in der Beurtheilung Luthers zur Geltung gebracht worden ist, nicht verkennen; und dieser Umstand stellt es auch sicher, daß de Wette hier wirklich eine Formel über den lebendigen Protestantismus und nicht über die lutherische Dogmatik bildet. Aber in dieser Darstellung ist keine Stelle für den Werth der heiligen Schrift übrig gelassen. Der Satz, welcher zwischen den Angaben über die beiden Principien steht: „Die Darstellungs- und Auffassungsweise ist ethisch-dogmatisch, eigenthümlich aber ist dem Protestantismus die Kritik“, — bezieht sich auch nicht auf die Auctorität der Schrift. Liegt also hier ein unerwarteter Mangel an Uebereinstimmung zwischen den beiden Paragraphen vor, so wird auch die Bestimmung des formalen Princips selbst auffallen. Zur Aufklärung darüber ist die „Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments“ zu vergleichen, welche — 1813 erschienen — den allerersten Gebrauch der Distinction in der Beurtheilung der Religion des Alten Testamentes und der Religion Jesu darbietet. Für jene unterscheidet nämlich de Wette (§ 71) objectives und subjectives Princip, und innerhalb jenes zwischen materialem und formalem. Also das objective materiale Princip des Hebraismus wäre „die Idee eines Gottes als eines heiligen Willens, symbolisirt in der Theokratie.“ Unterschieden hievon „das formale, welches vollständig symbolisch ist: die Idee des heiligen Willens ist ethisch symbolisirt, also in das Gebiet der Verstandesansicht herabgezogen.“ Von beiden objectiven oder Erscheinungs-Principien wird dann das subjective oder hervorbringende unterschieden, welches als Wahrheitsliebe und sittlicher Ernst bezeichnet wird. Ferner wird in der Beurtheilung der Religion Jesu (§ 205) als materiales Princip die Lehre vom Reich Gottes, also derselbe ethische Charakter wie im Hebraismus, nur nicht politisch-symbolisch, sondern ethisch frei — angegeben; als das formale, erzeugende Princip wiederum die Wahrheitsliebe und sittlicher Ernst. Kehrt nun dieses Merkmal auch in Luthers Charakteristik und als das formale erzeugende Princip des Protestantismus wieder, so zeigt sich, daß de Wette in den späteren Fällen den Begriff des Formalen und den des Subjectiven oder Erzeugenden, welche er am

Hebraismus unterschieden hat, nicht mehr unterscheidet. Die Ungleichheit, welche sich der Anwendung dieses formalistischen Verfahrens anheftet, setzt sich also darin fort, daß de Wette für die Bedeutung der heiligen Schrift als anerkannter Bedingung des reformatorischen Wirkens Luthers in seiner Formel für den Protestantismus keinen Platz findet. Dieses ist um so auffallender, als schon Gabler die charaktervolle Selbständigkeit nicht ohne Einschluß der Auctorität der heiligen Schrift als das formale Princip des Protestantismus anerkannt hatte. Also de Wette hat die Elemente zu dem gangbaren Ausdruck beigebracht, dessen Herkunft ermittelt werden soll; allein direct kann er nicht als der Urheber desselben proclamirt werden.

Achtet man aber zugleich darauf, ob die von ihm vorbereitete Formel richtig sein wird, so ist es von dem höchsten Interesse, die Abhandlung Schleiermachers „Ueber den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen symbolischer Bücher" (1819; Werke, zur Theologie, Bd. V, S. 451) zu Rathe zu ziehen. Gegen das Ende dieser Schrift kommt Schleiermacher zu dem Schlusse, daß die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche die ersten öffentlichen Urkunden protestantischer Denkart und Lehre, aber zugleich ganz nach außen gerichtet sind, um unsern Gegensatz gegen die Katholiken festzustellen, daß sie demgemäß die Punkte enthalten, von denen alle Protestanten ausgehen und um die sie sich immer sammeln müssen. Indem also übrigens die Fortbildung der in jenen Büchern dargelegten Lehre vorbehalten wird, soll jeder Geistliche angehalten werden, seine Zustimmung zu denselben in diesem Umfange kund zu geben. „Ich erkläre, daß ich alles, was gegen die Irrthümer und Mißbräuche der römischen Kirche — besonders in den Artikeln von der Rechtfertigung und den guten Werken, von der Kirche und der kirchlichen Gewalt, von der Messe, dem Dienst der Heiligen und den Gelübden — gelehrt ist, mit der heiligen Schrift und der ursprünglichen Lehre der Kirche übereinstimmend finde, und daß ich, so lange mir das Lehramt anvertraut ist, nicht aufhören werde, diese Lehren vorzutragen, und über den ihnen angemessenen Ordnungen in der Kirche zu halten." „Wer nun aber," fährt Schleiermacher fort, „hierin nicht mit den symbolischen Büchern übereinstimmt, wer z. B. nicht auf die Rechtfertigung durch den Glauben und auf den freien Gebrauch des göttlichen Wortes hält, der kann unmöglich ein protestantischer Lehrer sein wollen; denn entweder neigt er sich zur katholischen Kirche, oder er hält den ganzen Streit, also auch dasjenige, um dessen willen der Protestantismus entstanden ist, für geringfügig".

Die beiden von Schleiermacher für unumgänglich erklärten Grundsätze der symbolischen Bücher berühren sich direct mit den Grundsätzen Luthers,

aus welchen de Wette das durch denselben erneuerte christliche Leben ableitet. Allein Schleiermacher spricht von denselben nicht als Gründen der Entstehung des Protestantismus, sondern behandelt sie als Regel für die Erhaltung seines Bestandes in der Gegenwart. Allerdings wird der Bestand einer solchen Größe durch dieselben Rücksichten bedingt, welche bei ihrer Entstehung mitgewirkt haben. Weil nun hiebei der Gegensatz gegen die römische Kirche ungelöst geblieben ist, so hält Schleiermacher die Urkunden dieses Vorganges, die symbolischen Bücher, zunächst für unumgängliche Mittel der Orientirung auch in der Gegenwart. Er geht aber weiter, indem er sie als negative Normen, und zu diesem Zweck in gewissen Beziehungen auch als positive Normen für diejenigen gültig erklärt, welche als Lehrer den Protestantismus vertreten und in seiner Eigenthümlichkeit erhalten wollen. Als positive Norm der kirchlichen Lehrer also bezeichnet es Schleiermacher, daß man auf die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben hält, und auf den freien, d. h. zugleich ausschließlichen Gebrauch der heiligen Schrift zur Begrenzung der berechtigten Lehrweise. Diese Grundsätze bezeichnet er nun nicht als die Principien oder Entstehungsgründe des Protestantismus; aber man kann ihn auch nicht mit Recht so verstehen, als ob er es so meine. Meint er sie vielmehr nur als die Merkmale und die Mittel, durch deren Behauptung der Protestantismus in der Richtung auf seinen Zweck erhalten wird, „um dessen willen er entstanden ist", so ist diese Betrachtung gegen die Frage nach den Gedanken, aus welchen der Protestantismus entstanden wäre, gleichgültig. Die Lehre von der Rechtfertigung würde der ihr zugewiesenen Bestimmung dienen, wenn sie auch nur der praktische compendiarische Schlußsatz der Gedankenreihe ist, aus der die Reformation möglich wurde. Die Schätzung der ausschließlichen Auctorität der heiligen Schrift kann als nothwendig geachtet werden, um die richtige Methode für die gegenwärtige Lehrweise zu sichern, ohne daß damit zugestanden wäre, daß die Reformation hieran ihren ursprünglichen einzigen Hebel besessen hätte. Also nicht als die Principien des Protestantismus zur geschichtlichen Erklärung desselben werden diese Grundsätze von Schleiermacher aufgestellt, sondern als die Minimalforderung an die Ueberzeugung der evangelischen Lehrer, sofern sie, richtig verstanden, für die entsprechende Auffassung der ganzen protestantischen Weltanschauung bürgen.

In Twestens „Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach dem Compendium des Herrn Dr. de Wette" (1. Bd., 1826) zeigen sich die Aufstellungen des letztern als maaßgebend, ohne daß eine berichtigende Einwirkung der Schrift Schleiermachers zu

bemerken wäre. Zugleich aber ist das Verfahren des Commentators mit dem Text seines Vorgängers so, wie es in aller Scholastik zu sein pflegt. Die ursprüngliche Begrenzung der Ansichten des Vorgängers wird nicht innegehalten. Hatte de Wette unter § 8 gesagt, die Idee des Glaubens und der eigenthümliche Gebrauch der heiligen Schrift durch Luther enthielten alle Bedingungen des erneuerten christlichen Lebens, so faßt Twesten diese Angabe als die der Principien der Reformation auf und bestimmt deren Werth dahin, daß sie der pelagianischen Richtung des Katholicismus und der katholischen Theorie von der Tradition und der kirchlichen Auctorität entgegengesetzt seien. Deutlicher aber überschreitet er de Wettes Gesichtskreis, indem er in der Weise Bretschneiders bemerklich macht, daß der zweite Grundsatz auf den ersten zu reduciren oder von ihm abzuleiten sei. Denn dieses theoretische Interesse entfernt sich weit von der Art, in welcher de Wette sich darauf beschränkte, Orientirungspunkte für das geschichtliche Verständniß der Reformation zu bezeichnen. Unter § 20 richtet nun Twesten mit de Wette die Frage auf das Princip und den Charakter des Protestantismus; rechnet aber darauf, durch die Antwort befähigt zu werden von vornherein den Werth, die Nothwendigkeit und die Stellung aller Dogmen richtig zu würdigen. Darin kündigt sich die charakteristische Ungenauigkeit an, mit welcher die Formel von den zwei Principien fortan behaftet bleibt. De Wette hat in seinem § 20 wirklich und treffend die Principien des Protestantismus bezeichnet; nur hat er deren Aufstellung mit seinen früheren Angaben über die Bedingungen der Reformation nicht ausgeglichen. Twesten aber scheint einer Einwirkung Bretschneiders nachgegeben zu haben, indem er die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben als das materiale Princip der Dogmatik in unsrer Kirche bezeichnet, während man erwartet, daß er nach Anleitung de Wettes die principielle Stellung dieser Lehre oder dieses Gedankens zu der Lebensgestalt des Protestantismus nachweisen werde. De Wette hat in seinem § 20 als das formale Princip des Protestantismus die subjective erzeugende Kraft der Gewissenhaftigkeit und den sittlichen Ernst aufgeführt; von Auctorität der heiligen Schrift war in diesem Zusammenhang überhaupt nicht die Rede, sondern nur noch von dem Antriebe zur Kritik im Protestantismus. Das stimmte also nicht direct mit dem Inhalte von § 8. Twesten unternimmt es nun, diese Uebereinstimmung herzustellen, und der Auctorität der heiligen Schrift ihre Stelle als formales Princip des Protestantismus zu verschaffen. Er deducirt nämlich, daß die im materialen Princip mitgesetzte Erlösung auch die Erleuchtung des Verstandes verbürge, daß also mit dem rechtfertigenden Glauben auch das

Vertrauen auf die in der heiligen Schrift aufbewahrte Offenbarung zusammen sei. Warum nun dieser Grundsatz formales Princip des Protestantismus ist, darüber hat sich Twesten mit der abweichenden Ansicht de Wettes nicht auseinandergesetzt. So wie die Ableitung der Auctorität der heiligen Schrift an dieser Stelle erfolgt, darf dieselbe nur als eine Bestimmung innerhalb des materialen Princips der Dogmatik geltend gemacht werden. Sofern de Wette die persönliche Gewissenhaftigkeit als das formale oder erzeugende Princip des Protestantismus behauptet, ist es eine directe Verletzung der Grenzen des Lehrbuchs, daß durch Twesten stillschweigends die Auctorität der heiligen Schrift als das formale Princip des Protestantismus eingeschoben, und die Gewissenhaftigkeit zwar als das subjectiv erzeugende, aber nicht mehr in dem Sprachgebrauch de Wettes, als das formale Princip des Protestantismus anerkannt wird. Twesten bringt sein formales Princip, die Auctorität der heiligen Schrift zwar noch in Verbindung mit dem von de Wette beiläufig berücksichtigten Merkmal der Kritik im Protestantismus. Jener Maaßstab der heiligen Schrift, sagt er, diene zur Ausscheidung alles bloß menschlichen irrigen Verständnisses der Sache, die Anwendung desselben stelle sich also als Kritik dar. Es unterliegt mir jedoch keinem Zweifel, daß dem Text de Wettes hierin ein fremder Sinn aufgezwungen wird, so wie es klar ist, daß dessen Terminologie zerrissen wird, um die Auctorität der heiligen Schrift als formales Princip des Protestantismus einzuschieben. Erklärt wird diese Neuerung freilich durch das Bestreben, den § 20 de Wettes durch dessen § 8 zu ergänzen; ich kann aber nicht umhin zu vermuthen, daß Bretschneiders Formulirung hiezu mitgewirkt hat. Nun lautete dessen Formel in beiden Gliedern auf die Principien der lutherischen Dogmatik. De Wettes Vorlage lautete auf das Princip des Protestantismus, und zwar sehr deutlich darum, weil der Factor der persönlichen Gewissenhaftigkeit und des sittlichen Ernstes als subjectives Princip in Anschlag gebracht war, ein Factor, der für die lutherische Dogmatik als Wissenschaft nicht specifischer betont zu werden braucht, als für alle Berufsaufgaben. Also durch die de Wettesche Vorlage war Twesten nicht auf die lutherische Dogmatik, sondern auf die Lebensgestalt des Protestantismus hingewiesen. Hat er nun aber das materiale Princip auf die Glaubenslehre bezogen, so stimmt das im Wesentlichen mit Bretschneider; hat er daneben die Auctorität der heiligen Schrift als das formale Princip des Protestantismus aufgestellt, so stimmt das zwar gar nicht mit de Wette, aber zur Hälfte mit Bretschneider, und die halbe Abweichung von dessen Formel rührt daher, daß bei de Wette, dem Twesten officiell folgt, von Protestantismus und nicht von lutherischer Dogmatik die Rede ist.

So ist die Formel durch Twesten im Jahre 1826 zu Stande gekommen, in der unsichern Beziehung, daß man bei den Vertretern derselben nie weiß, ob die beiden Principien für den Protestantismus oder für die lutherische Dogmatik gelten sollen. Diese schillernde Haltung erklärt sich jetzt sehr einfach daraus, daß die Formel in einem Commentar über die fremden Gedanken de Wettes durch die Einmischung der noch fremderen Gedanken Bretschneiders fertig gemacht ist.

Eine abweichende Haltung zu dem vorliegenden Problem nimmt Hase ein (Hutterus redivivus, 1829, § 9). Zunächst deutet er die Frage nach dem Wesen des Protestantismus so, daß es sich um ein Princip handele, aus welchem alle eigenthümlichen Dogmen hervorgehen oder durch welches sie eigenthümlich bestimmt werden. Er scheint nun alternativ zu verfahren, indem er annimmt, das Princip könne materiell, oder es könne formell sein; in jenem Falle ein Dogma, welches alle anderen modificirt, also der Satz von einem solchen Verderben der menschlichen Natur, daß die Versöhnung mit Gott durch den Glauben allein möglich sei; in diesem Falle ein Gesetz über Ableitung sämmtlicher Dogmen, also die alleinige Auctorität der heiligen Schrift. Indeß nimmt Hase doch an, daß beide Principien zusammen den Protestantismus charakterisiren sollen. Er billigt aber diesen Vorschlag nicht. Denn entweder würde jenen Principien absolute unfehlbare Auctorität beigelegt; dann wäre der Protestantismus nur eine Abart des Katholicismus. Oder die Wahrheit des materiellen Princips kann durch das formelle widerlegt werden, dieses selbst aber beruht auf einer Aussage der Kirche, welche selbst nicht unfehlbar ist. „Daher ist der Protestantismus nothwendig aus einem höheren Gesichtspunkt aufzufassen." Sein positiver Charakter sei „das Heil durch Christus ergriffen im Glauben", sein negativer „das Protestiren wider kirchliche Unfehlbarkeit". Ich führe diese Erörterung an, nicht um in die Discussion über dieselbe einzutreten, sondern um die Unklarheit zu constatiren, in welcher Hase die Ansicht darstellt, die er bestreitet, die er also nur in dieser Unklarheit vorgefunden hat. Erst handelt es sich bei dem Princip des Protestantismus nur um den Grund der Erklärung aller seiner Dogmen und ihres gegenseitigen Zusammenhanges; die widerlegende Beurtheilung aber richtet sich auf die Anschauung eines praktischen Lebenszusammenhanges, der entweder auf unfehlbarer Auctorität beruht, und dann nicht protestantisch wäre, oder ohne dieselbe nicht hindern kann, daß die Geltung der beiden Principien in der Ueberzeugung der Menschen sich als widerspruchsvoll erweisen würde. Die Behandlung aber, welche Hase der uns beschäftigenden Formel zuwendet, ist nicht nur absichtlich gegen Bretschneider gerichtet,

sondern verräth auch, daß Hase den modernen Ursprung derselben von den Anlässen genau unterscheidet, welche sie in den von ihm angeführten Schmalkaldischen Artikeln findet.

Dazu kommen nun aber noch folgende Beobachtungen. Indem Twesten von seinem Führer de Wette zu den oben auseinandergesetzten Ausdrücken sich verleiten ließ, hat er damit offenbar nichts Endgültiges und unbedingt Maaßgebendes aufstellen wollen. Denn S. 75 des angeführten Bandes erkennt er den Gegensatz der katholischen und der protestantischen Lehre von der Kirche als den Punkt an, „womit die meisten, um nicht zu sagen alle, übrigen Verschiedenheiten zusammenhängen." Er beruft sich ferner S. 74 auf Melanchthon und Bellarmin dafür, daß die Abweichungen zwischen Katholiken und Protestanten unter den zwölf Artikeln des apostolischen Symbolum hauptsächlich nur die von der Kirche und von der Sündenvergebung betreffen. Twesten hat hievon keinen directen Gebrauch zur Bestimmung des Princips des Protestantismus gemacht; sonst würde er mir die Formulirung vorweggenommen haben, welche ich in der Versöhnungslehre a. a. O. aufgestellt habe. Aber seine Bemerkungen beweisen, daß es ihm mit den Formeln, die er nach der Anlage seines Buches auf Anlaß von de Wette gebildet hat, nicht so ernst gewesen sein kann. Dieselben sind auch durchaus nicht sobald überall recipirt, überhaupt nicht überall bekannt gewesen. Nitzsch in der „Protestantischen Beantwortung der Symbolik Möhlers" (Studien und Kritiken 1834. 1835) macht keinen Gebrauch von der Formel. Erst durch die gleichzeitige (1834) Schrift Ullmanns über Johann Wessel (S. 181) sind die von Twesten ausgeprägten Formeln zu der Einwirkung auf die geschichtliche Beurtheilung der Reformation, des Protestantismus, und der in ihm entstandenen Confessionen gelangt, welche sie fast als kanonisch erscheinen läßt.

Darauf aber werde ich nicht weiter eingehen. Ich will nur noch an einem Beispiel zeigen, wie verschieden die Distinction zwischen materialem und formalem Princip auf dem Gebiete der Theologie zu der Zeit angewendet werden konnte, welche hinter der Dogmatik von Twesten liegt. Sartorius (Die innere Verwandtschaft des Rationalismus und des Romanismus, 1825) sagt, der Rationalismus vertrete „die Ansicht, daß die Erkenntnißquelle oder das materiale, Erkenntniß gebende Princip der Religion (denn über das formale oder Erkenntniß empfangende kann kein Streit sein) innerhalb der Grenzen der menschlichen Natur zu suchen sei", — und nicht in göttlicher Offenbarung (S. 16). Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben nennt Sartorius die Fundamentallehre des evangelischen Christenthums (S. 55. 190); er kennt

also den Sprachgebrauch gar nicht, welcher seit zehn Jahren sich vorbereitete. In dem, was er als das unzweifelhafte formale Princip der Erkenntniß in der Religion anerkennt, ohne es zu bezeichnen, darf er wohl mit Wegscheider und de Wette zusammengestellt werden. Allein wenn man nach den Andeutungen von Sartorius eine Formel für den Protestantismus zu bilden hätte, so würde das materiale, also das Erkenntniß gebende Princip auf die Offenbarung in der heiligen Schrift lauten müssen, das formale Princip des evangelischen Christenthums aber auf die persönliche Gewißheit der Rechtfertigung durch Christus.

Also grade umgekehrt ginge es auch! Und zwar würde diese Formel dem ursprünglichen Sinne des Begriffspaares, also dem Sinne entsprechen, den Aristoteles damit verbunden hat. Daß es anders gekommen ist, ist nun zwar richtig; allein mir scheint es, als ob dieses in sehr zufälliger Weise geschehen ist. Es erinnert mich an die Art, wie die Behauptung der sieben Sacramente der Kirche durch den Lombarden in ihrer Ueberzeugungskraft dadurch unterstützt worden ist, daß die Vorstellung von septem sacramenta schon vorher im Umlauf war (vgl. Steitz in Herzogs Realencyklopädie XIII, S. 243. 244). Man wußte von septem sacramenta regenerationis, d. h. von den Acten der Einweihung der Katechumenen, und von septem sacramenta, quibus ordo dominicae dispensationis impletur, d. h. von den Geheimnissen des Lebens Christi; die Formel war zur Aufnahme verschiedenartigen Inhaltes disponirt, also warum auch nicht zu dem, welchen der Lombarde für sie fand? Aehnlich setzte man die Distinction eines formalen und materialen Princips mit der lutherischen, mit der rationalistischen Dogmatik, mit der Reformation, mit dem Protestantismus in Beziehung; die Formel ging um, und suchte, welchen Inhalt sie verschlingen könnte. Es ist ganz zufällig, daß ihr Gebrauch nicht in der Linie Bretschneiders, dem Köllner (Symbolik der lutherischen Kirche, 1837, S. 599) zustimmt, nicht in der Linie Wegscheiders, sondern in der Linie de Wettes zur weitern Verbreitung gelangt ist. Die Zufälligkeit dieses Erfolges wird nur dadurch eingeschränkt, daß bis zur Mitte des Jahrhunderts die Schule Schleiermachers am Ruder war, und daß in ihr die Auctorität von Twesten und Ullmann natürlich den Ausschlag gab.

Es ist doch merkwürdig, wie kurz das Gedächtniß der Menschen ist. Als Beck im Jahre 1851 die Anfrage an Ullmann richtete, bemerkte er, unsere Generation sei gewohnt, die Distinction als eine Ueberlieferung von Luther oder von der ältesten Epoche lutherischer Theologie her anzusehen. Damals war die Formel durch Twesten grade vor fünfundzwanzig Jahren fertig geworden. Ihre ersten Keime lagen nur

fünfzig Jahre zurück. Trotzdem galt die Sache als unvordenklich feststehend! Die beste Auskunft konnte schon damals Twesten geben, vielleicht auch Hase. Haben dieselben die Anfrage in der weit verbreiteten Zeitschrift übersehen, oder haben sie es nicht der Mühe werth geachtet, sie zu beantworten, oder war ihnen selbst nicht mehr erinnerlich, dem einen, daß er bei der Feststellung der Formel betheiligt, dem andern, daß er als ihr Gegner mit ihrer Neuheit bekannt war? Ullmann hat geschwiegen. War er als Historiker in den dogmatischen Büchern nicht heimisch, oder hat ihm die geschichtliche Spürkraft gefehlt, um den Faden der Entdeckung zu ergreifen? Kurz es hat seit der Anfrage Becks fünfundzwanzig Jahre gedauert, bis ich mit einer Antwort dienen kann, nach welcher vielleicht nur Wenige fragen, und die Vielen eine unangenehme Enttäuschung bereiten wird. Denn die Formel erfreut sich, wie ich beobachten kann, einer ganz ungemeinen Gunst; Gunst und Mißgunst aber sind, wie ich weiß, sehr starke Stützen und Hebel theologischer Ueberzeugung. Aber es hilft nichts. Die Formel ist gerade fünfzig Jahre alt; einschließlich ihres vorbereitenden Stadiums reicht die Ueberlieferung bis auf fünfundsiebzig Jahre zurück; weiter nicht. Also alt ist die Formel noch gar nicht; aber ich hoffe, sie hat ausgedient. Vielleicht wirkt diese Nachweisung ihrer Entstehung dazu, ihre völlige Unsicherheit deutlicher erkennen zu lassen, als es durch technische Widerlegung erreichbar zu sein scheint. Nebenbei aber darf man sich überlegen, ob eine Formel für das Wesen des Protestantismus zweckmäßig sein kann, welche nicht an dem Begriff von der Kirche und an dem christlichen Lebensideal orientirt ist.

(Geschrieben im December 1875.)

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Luther's Anschauungen vom christlichen Gottesdienst

und

seine thatsächliche Reform desselben.

Von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

Groß 8. M. 1 60.

Die Kirchlichkeit

der

s. g. kirchlichen Theologie

geprüft

von

J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

Groß 8. 1890. M. 4.—.

Die Bedeutung

der

historisch-kritischen Schriftforschung

für die evangelische Kirche.

Akademische Antrittsrede

von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

M. —.80.

Die Gewißheit des Glaubens

und

die Freiheit der Theologie.

Zweite, neu bearbeitete Auflage.

Von

D. W. Herrmann,

Professor der Theologie in Marburg.

M. 1.20.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg

Gesammelte Aufsätze

von

Albrecht Ritschl.

Neue Folge.

Freiburg i. B. und Leipzig, 1896.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

Gesammelte Aufsätze.

Gesammelte Aufsätze

von

Albrecht Ritschl.

Neue Folge.

Freiburg i. B. und Leipzig, 1896.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

Vorrede des Herausgebers.

Der ersten Sammlung von Aufsätzen Albrechts Ritschls, die unter gleichem Titel und in demselben Verlage 1893 erschienen ist, lasse ich nun eine zweite Sammlung folgen. Deren Haupttheil bilden die drei Artikel der „geschichtlichen Studien zur christlichen Lehre von Gott". Dazu kommen die Schrift „über das Verhältniß des Bekenntnisses zur Kirche" und der Vortrag „über das Gewissen", die beide seit einiger Zeit vergriffen sind, und die doch auch heute noch volle Beachtung verdienen. Endlich habe ich die „Lesefrüchte aus dem heiligen Bernhard" der neuen Sammlung eingefügt, aus Gründen, über die ich mich bereits in Albrecht Ritschls Leben, Band II, S. 340 geäußert habe.

Bonn, 29. Juli 1896.

O. Ritschl.

Inhalt.

Ueber das Verhältniß des Bekenntnisses zur Kirche.

In den Streitschriften der heutigen Lutheraner gegen die evangelische Union werden regelmäßig gewisse Meinungen über das Verhältniß des Bekenntnisses zur Kirche geltend gemacht, deren Einfachheit dafür scheint bürgen zu sollen, daß sie sich ganz von selbst verständen. Mindestens scheint die Voraussetzung gerechtfertigt zu sein, daß die scheinbaren Grundsätze, mit welchen die Möglichkeit einer Union der lutherischen und der reformirten Christen bestritten wird, mit den Symbolen der lutherischen Reformation übereinstimmen, und aus denselben abgeleitet seien. Um so auffallender dürfte es manchem ferner stehenden Beobachter des Kampfes sein, daß die obersten leitenden Gedanken der strengen Lutheraner über das Verhältniß des Bekenntnisses zur Kirche an der Norm des lutherischen Bekenntnisses selbst die Probe nicht bestehen. Mag auch die Theologie jener Männer echt lutherisch sein, die Vorstellung von der Kirche, welche ihre kirchliche Politik leitet, ist so bestimmt im Widerspruch mit der Norm, auf welcher sie zu fußen vorgeben, als sie nicht aus derselben abgeleitet ist. Um die Hauptgrundsätze der lutherischen Unionsgegner festzustellen, bedarf es nicht der Uebersicht ihrer ganzen Literatur, sondern einige wenige Schriften, welche uns zufällig vorliegen, werden dazu genügen.

In der Brochüre von Kahnis, die moderne Unionsdoctrin (Leipzig 1853) S. 9 heißt es: „Das lutherische Bekenntniß ist die Regel des Glaubens und Lehrens, der Einheitspunkt der Gemeinschaft, und ebensomit der Unterscheidungspunkt von anderen Gemeinschaften, die Norm aller Lebensgestalten der Kirche.“ In kürzerer Formel spricht Herr Otto in Naugard diesen Gedanken aus: „Das Wesen der evangelischen Kirche ist ihr Bekenntniß“ (die

kirchliche Gemeindeordnung, ein Vortrag. Stettin 1851, S. 5). Sehr einfach ist die Folgerung, welche hieraus gegen die Union gezogen wird, daß Verschiedenheit des Bekenntnisses die Verschiedenheit von Kirchen ergiebt, also deren Einheit unmöglich macht; und wenn logische Schlüsse die Mächte des Lebens wären, so müßte die Union vor der imponirenden Einfachheit dieser Wahrheit zu Boden sinken. Aber die Ueberzeugungskraft eines Grundsatzes für gebildete Geister pflegt nicht blos durch seine Einfachheit, sondern auch durch seine Vollständigkeit, Gründlichkeit, Unzweideutigkeit bedingt zu sein; ungebildete Massen können mit Schlagwörtern aufgeregt werden, aber ein solcher Erfolg beweist nichts für die Wahrheit des mächtig gewordenen Wortes, vielmehr sollte ein Jeder aus Erfahrung wissen, wie schwer der Wahrheitssinn durch tendenziöse Aufregung leidet. Wenn also auch eine starke antiunionistische „Strömung" an der Hand jenes Grundsatzes durch die evangelische Kirche deutscher Zunge geht, so läßt sich unser Urtheil dadurch nicht bestechen. Wir sind aber deßhalb weit davon entfernt, in tendenziöser Einfachheit jenen Grundsatz für unrichtig zu erklären, sondern wir stellen den in Disjunctionen so geübten Gegnern vorläufig die Frage: Ist das Bekenntniß allein und unbedingt das Wesen, der Einheitspunkt, die Norm der Kirche, so daß nichts weiter, als das Bekenntniß, Wesen, Einheitspunkt, Norm der Kirche bildet? Sollen wir uns in ihrem Sinne die Frage bejahen, so dient nichts mehr zur Erläuterung jener Ansicht, als die Definition des Cardinals Bellarmin: ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae ecclesiae, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem (controv. de eccl. militante cap. 2). Wenn das Bekenntniß das Wesen einer Kirche ist, so ist es der Kirche also nicht wesentlich, in welcher Weise sich der einzelne Genosse der Kirche zu demselben verhält, ob er es mit dem Herzen bekennt oder nicht, der allgemeine Zustand ist normal, wenn es nur Alle mit dem Munde bekennen, wenn es nur Alle als Rechtsordnung anerkennen. Und wenn die „Norm aller Lebensgestalten der Kirche" so gemeint ist, so wird dieser Gedanke durch die weiterhin folgenden Worte des obengenannten Gewährsmannes beleuchtet: Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum, das heißt, der Begriff der Kirche ist der Begriff des Staates. Und bei Voraussetzung eines solchen Begriffes von Kirche ist freilich Union zweier nicht anders denkbar, als entweder in Unterwerfung einer unter die andere durch Annahme des Bekenntnisses derselben, oder in der Form einer Conföderation, welche jedoch der staatlichen Analogie gemäß nie

dauernd sein wird. Sollen wir nun glauben, daß die Gegner der Union, deren praktischen Gedanken wir durch die römisch-katholische Definition von Kirche aus ihrem obersten Grundsatze vom Werthe des Bekenntnisses abgeleitet haben, wirklich mit Bewußtsein diese Gedankenfolge vollziehen? daß sie mit Bewußtsein die Mittel vom Feinde entlehnen, um ihren Zweck zu rechtfertigen? Wir geben den Gegnern der Union das Recht, uns der Verläumdung anzuklagen, wenn wir ihnen das auch nur zutrauten. Aber wir muthen ihnen dagegen den Beweis zu, daß auf einem anderen Wege als dem Bellarmins jene zu Ungunsten der Union lautende Ansicht vom Bekenntnisse ausgelegt werden könne. Und bei diesem Versuche werden sie nicht umhin können einzugestehen, daß ihre scheinbar so von selbst sich verstehende Ansicht vom Bekenntnisse ungründlich, unvollständig, zweideutig ist, wenn sie nicht römisch-katholisch verstanden werden soll.

Wenn jedoch Lutheraner und Reformirte durch die Verschiedenheit ihrer Bekenntnisse in zwei „Kirchen" geschieden sein sollen, liegt dann nicht vielleicht in den Sacramenten ein Band für die zwei zur Einheit der Kirche vor, welche jener Trennung ein Gegengewicht leistet? Können sich nicht Lutheraner und Reformirte gemeinsam um die Handlungen versammeln, in welchen Gott seine sündenvergebende Gnade denjenigen wirklich darreicht, welche im eigentlichen Glauben, d. h. im Vertrauen auf die sacramental dargebotene Verheißung die heiligen Handlungen begehen? Könnte da nicht, wenn auch nur auf Momente, das Bewußtsein der Verschiedenheit der Bekenntnisse aufgegeben werden in den Glauben an die Eine allgemeine christliche Kirche, den ja beide bekennen? Aber eines Anderen belehrt uns Delitzsch (die bayerische Abendmahlsgemeinschaftsfrage, Erlangen 1852, S. 14): „das heilige Abendmahl ist ja nicht allein eine Selbstdargabe des Herrn, es ist auch ein Bekenntniß der seinen Tod verkündigenden Gemeinde; es ist der Culminationspunkt des Gottesdienstes, der Hauptakt der kirchlichen Gemeinschaftsbethätigung, der höchste Ausdruck und Vollzug des Glaubenslebens der Gemeinde. Wer an dem heil. Abendmahl in dieser oder jener Kirche theilnimmt, der bekennt sich nicht allein zum Herrn, sondern auch zu der ihn hier bekennenden Gemeinde. Er muß kennen und glauben, was die Kirche bekennt und entschlossen sein, es mitzubekennen." Und daraus wird dann der Schluß gezogen, daß Lutheraner und Reformirte auch am Abendmahl keine Gemeinschaft haben können. Man sieht, die trennende Consequenz aus dem Satze, daß das Bekenntniß das Wesen einer Kirche sei, erstreckt sich auch auf diesen Punkt. Verschiedene Bekenntnisse ergeben verschiedene Kirchen; die Feier des Abendmahls enthält die Anerkennung

des Bekenntnisses der Particularkirche; also kann ein Anhänger des reformirten Bekenntnisses nur „aus Mangel an Erkenntniß, oder in grundsätzlichem Indifferentismus oder in Gewissenlosigkeit" (S. 16) das Abendmahl der lutherischen Kirche begehren. Aus welchem Symbole mag wohl Herr Dr. Delitzsch jenen Satz geschöpft haben, daß der Abendmahlsgenosse sich nicht blos zum Herrn, sondern auch zu der ihn am Orte der Sacramentsfeier bekennenden Gemeinde bekennt? Er beruft sich dafür nur auf die durch Gutachten aus dem 16. und 17. Jahrhunderte bezeugte Praxis jener Zeit. Er wird mir also wohl nicht darin widersprechen, daß die lutherischen Symbole von diesem Fündlein nichts wissen, und dieß ist der Fall, weil denselben der Gedanke an eine Particularkirche gerade so fern liegt, als den heutigen Lutheranern nahe. Die lutherischen Symbole leugnen den Gesichtspunkt nicht, unter welchen Zwingli ausschließlich die Sacramente stellte, daß dieselben Bekenntnißzeichen, Akte der Kundgebung des Glaubens seien, aber mit dem im sacramentalen Akte kundgegebenen Glauben kann kein anderer gemeint sein, als welcher die Empfänglichkeit für die sacramentalen Gnadengaben ist, nämlich die fides specialis, quae praesenti promissioni credit, non tantum quae in genere credit deum esse, sed quae credit offerri remissionem peccatorum (Apol. C. A. VII. p. 203 Hase). Dieser Glaube und sein Bekenntniß ist aber das Signal nicht der lutherischen Particularkirche, sondern der aus dem Evangelium wiedergeborenen allgemeinen Kirche, in welchem sich Lutheraner und Reformirte nicht unterscheiden. Vergleiche Calvins Institutio, IV, 14, 1: Sacramentum est externum symbolum, quo benevolentiae erga nos suae promissiones conscientiis nostris dominus obsignat, ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem, et nos vicissim pietatem erga eum nostram testamur. Delitzsch würde auch zu seiner Consequenz nicht gekommen sein, wenn er nicht das nach richtiger lutherischer Norm beiläufige Merkmal des Sacramentes, Bekenntnißzeichen zu sein, auf Kosten des Hauptmerkmales, göttliche Gabe zu sein, hervorgehoben hätte, und da er nun christliches Bekenntniß nur als particulares kennen will, so kommt er zu jener Behauptung, die so wenig lutherisch ist, daß sie noch jenseits Zwingli liegt, der doch im Abendmahle das Bekenntniß der allgemeinen Kirche anerkannt wissen wollte. Zu unserem ganz besonderen Bedauern haben wir Herrn Dr. Delitzsch auf dieser Fährte des unlutherischen „lutherischen Separatismus" betroffen, da wir ihn aus seiner Schrift „Vier Bücher von der Kirche" (Dresden 1847) als einen Mann kennen gelernt hatten, der ungeachtet seines strengen Confessionalismus den Begriff der allgemeinen Kirche zu verstehen und zu deuten wußte, und da wir ihn als einen

theologischen Schriftsteller hochachten, der die Wahrheit nicht in hartnäckiger Vertheidigung der „hergebrachten Praxis" sucht. Und um so leichter hoffen wir ihn von der Unrichtigkeit des oben dargelegten Grundsatzes zu überzeugen, da er in der angeführten Schrift S. 131 selbst sagt: „Das Einheitsband der Gesammtkirche als des Leibes Christi ist Christus in Wort und Sacrament; das Einheitsband des Gemeinwesens der einzelnen Gemeinden ist das Bekenntniß." Die Selbständigkeit der Sacramente würde also beeinträchtigt oder vielmehr ihre Würde als Einheitsbänder der allgemeinen Kirche würde geradezu aufgehoben, wenn die Theilnahme an ihnen von der trennenden Macht der Bekenntnisse beherrscht sein soll. Wir wollen mit diesen Bemerkungen noch keineswegs alle die praktischen Fragen abgeschnitten oder gelöst haben, welche sich über das Verhältniß der Sacramente zu den besonderen Bekenntnißgemeinden erheben, welche aber nur in einer zusammenhängenden Erörterung ihre richtige Stelle finden können. Vorläufig wollen wir blos constatiren, daß wie die neulutherische Vorstellung vom Bekenntnisse römisch-katholischen Schein hat, so die daraus abgeleitete Behauptung der Unmöglichkeit einer Sacramentsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformirten einen Zwinglischen Schein mit sich führt. Die Richtung, welche sich durch beide Grundsätze bemerklich macht, hat aber ebendarin nicht den Schein der richtigen Mitte, daß sie dieselben von den entgegengesetzten Extremen entlehnt.

Aber wir thun der Richtung Unrecht, sie begründet den Anspruch, die richtige Mitte zu vertreten, welche als solche gleich fern vom römisch-katholischen wie vom reformirten Bekenntnisse bleibt, auf die Schriftmäßigkeit des „Bekenntnisses der lutherischen Kirche". In der Erklärung, durch welche „Etliche Lehrer der Theologie und des Kirchenrechtes" dasselbe gegen das „Bekenntniß des Berliner Kirchentages" gewahrt haben (Erlangen 1853), heißt es (S. 6): „Gegen die Reformirten, wie gegen die Unirten wahren wir das göttliche Recht unserer Kirche auf die in Wahrheit nur ihr allein angehörende augsburgische Confession und somit auf den ihr durch Gottes Gnade geschenkten Beruf, Predigerin der reinen evangelischen Lehre zu sein. Wir thun dieß, nicht um uns den Ruhm zu sichern, daß wir Glieder der wahren Kirche seien, sondern um der Christenheit das gewisse und lautere Zeugniß der seligmachenden Wahrheit, soviel an uns ist, unverkümmert und unverdeckt zu halten." Vorher ist die Rede von dem „wesentlichen Werthe unserer Kirche, die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses zu sein", und den Schluß bildet der Wunsch, daß „bei dem lauteren und schriftgemäßen Bekenntnisse des Evangeliums der Herr Jesus Christus uns und unsere Kirche in Gnaden

erhalten wolle bis ans Ende". Aber wie sollen wir diesen Vorzug verstehen? Schriftmäßigkeit nimmt jede Kirche für ihr Bekenntniß in Anspruch, also wie soll man sich überzeugen, daß das Bekenntniß der lutherischen Kirche ausschließlich schriftmäßig ist, und zwar nach „göttlichem Rechte"? Die römisch-katholische Kirche sucht wenigstens das göttliche Recht der Schriftmäßigkeit ihres Bekenntnisses durch die Lehre von der Tradition zu beweisen; womit suchen die „Etlichen Theologen und Juristen" ihre Behauptung zu rechtfertigen und dadurch wirksam zu machen? Man beschuldige uns nicht der Wortverdrehung, wenn wir aus den mitgetheilten Sätzen der Erklärung den Schluß herausfinden: Weil die lutherische Kirche göttliches Recht auf die C. A. hat, so hat sie das reine schriftmäßige Bekenntniß nach göttlichem Recht. Dieser Schluß ist durch das „somit" so klar ausgesprochen, daß wir ihn gar nicht umgehen können. Also die lutherische Kirche hat göttliches Recht auf die C. A.? Man hat keine Ursache zu zweifeln, daß die Augsburgische Confession der lutherischen Kirche nach dem menschlichen Rechte des Westphälischen Friedens zugehört, und die „Etlichen Theologen und Juristen" suchen S. 4 ihrer Erklärung auch noch das ausschließliche historische Recht der lutherischen Kirche auf die C. A. plausibel zu machen, aber wodurch die Prätension des göttlichen Rechtes dieses Verhältnisses begründet sei, haben die Herren sehr mit Unrecht verschwiegen, denn jetzt kann ihnen Keiner ihre Behauptung glauben! Und wie nothwendig wäre doch die Anerkennung derselben, da allein auf jenem Satze die andere Behauptung ruht, daß somit die lutherische Kirche den göttlichen Beruf hat, „die Predigerin der reinen evangelischen Lehre zu sein". Aber mag das Recht der lutherischen Kirche auf die C. A. noch so göttlich sein, so dürfte sich ferner Niemand von der Bündigkeit des Schlusses überzeugen: weil wir die C. A. haben, so sind wir die Kirche des schriftmäßigen Bekenntnisses. Der Schluß würde nur richtig und wirksam sein, wenn vorauszusetzen wäre, daß die C. A. inspirirt sei. Das hat aber glücklicherweise noch Niemand behauptet. Also würde es sich um den Beweis aus der Schrift handeln, daß die C. A. das ausschließlich schriftmäßige Bekenntniß sei. Das ist den lutherischen Theologen bisher nicht in allen Punkten gelungen, und das wird ihnen fernerhin nicht gelingen, auch wenn sie etliche Lehrer des Kirchenrechtes zu Hülfe nehmen. Aber vielleicht ist das Vorgeben auch gar nicht so ernst gemeint? Wenigstens kann es nicht ernst gemeint sein von Einem der Unterzeichner der Erklärung, von Herrn Prof. Hofmann in Erlangen, welcher gegenwärtig literarisch beschäftigt ist, „den Schriftbeweis" in einem ganz anderen Sinne zu führen, als für das Bekenntniß der lutherischen Kirche.

Es scheint aber, wir müssen ihm in Erinnerung bringen, in welchen Hauptpunkten er nicht blos von der Dogmatik der classischen Zeit des echten Lutherthums, sondern auch von den theologischen Anschauungen der C. A. abweicht. Wir sind durch seine Theilnahme an jener Erklärung gezwungen, besonders folgenden Satz aus seinem Werke (I. S. 4) zur Vergleichung mit ihr auszuheben: „Der Ausdruck, welchen die Glaubenserkenntnisse im schriftlichen Bekenntnisse meiner Kirche gefunden haben, ist nicht durch wissenschaftliche Nothwendigkeit, welche immer die gleiche bliebe, sondern durch das jedesmalige Bedürfniß des kirchlichen Gemeinlebens bestimmt, fordert daher Beweis seiner Schriftmäßigkeit nicht für sich sowohl, als für das, was er meint." Herr Dr. Hofmann hat sich durch diese zweideutige Formel die Schriftforschung von dem Zwange des Bekenntnisses frei gemacht, ohne darum den Ruhm eines Erlanger Lutheraners aufzugeben. Aber was sagen die weniger geistreichen Lutheraner dazu, daß er (Schriftbeweis I, S. 114 ff.) beweist, daß der Name „Gottessohn" Jesu nur in seiner geschichtlichen Existenz zukomme, nicht aber Ausdruck seiner generatio aeterna als verbum dei sei, während nicht blos die alten Dogmatiker, sondern die C. A. art. III ausspricht: item docent, quod verbum hoc est filius dei assumpserit humanam naturam etc. Soll hierauf die Ausrede Anwendung finden, daß der Ausdruck des Bekenntnisses sein gerades Gegentheil meine? Herr Hofmann beweist aus der Schrift, daß der Tod Jesu nicht als Ersatz für die Gott angethane Beleidigung gelten dürfe, welcher erst geschehen müsse, damit Gott gnädig sei (II, S. 334); vielleicht soll die C. A. diesen Gedanken meinen, wenn sie sagt art. III: Christus vere passus, crucifixus, mortuus et sepultus, ut reconciliaret nobis patrem; art. IV. Christus sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Wir haben gegen diese Proben der Schriftforschung gar nichts einzuwenden. Wir schätzen vielmehr das Werk Hofmanns als eine Schrift von hohem Verdienst, als ein Denkmal wahrer evangelischer Theologie; wir können aber nicht begreifen, wie dessen Verfasser in vollem Ernst jene Erklärung unterschreiben konnte [1]).

1) Dieses Urtheil war niedergeschrieben, als mir in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1853 Dec. S. 338 eine Erklärung von Herrn Prof. Hofmann vor Augen kam, in welcher derselbe seine Empfindlichkeit über ein Zeichen der Verwunderung kund giebt, mit welchem in der Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft seine Theilnahme an jenem Manifeste erwähnt worden war. Ich würde natürlich das oben gefällte Urtheil über den Widerspruch zwischen H.'s theologischem und kirchlichem Standpunkte zurückgezogen haben, wenn der geehrte Theolog denselben wirklich gelöst hätte. Er sagt darüber a. a. O. Folgendes: „Allerdings achte ich es

Aber überhaupt scheint es ein Ausdruck der oben mitgetheilten Stelle derselben zu verrathen, daß die Theologen und Juristen selbst nicht die volle und consequente Ueberzeugung von der ausschließlichen Schriftmäßigkeit des lutherischen Bekenntnisses haben, welche sie den Unionspraktiken entgegenstellen. Wenn es „der wesentliche Werth der lutherischen Kirche ist, die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses zu sein", so ist sie die wahre Kirche, und alle anderen falsche; wenn das lutherische Bekenntniß „das gewisse und lautere Zeugniß der seligmachenden Wahrheit" ist, so ist die lutherische Kirche die allein seligmachende. Haben die Herren den Muth, in diesem Sinne die Schriftmäßigkeit des lutherischen Bekenntnisses geltend zu machen? Es wird schwer sein, hierauf eine einfache Antwort zu finden, denn die schlecht und phrasenhaft geschriebene Erklärung enthält nur einen nach jener Consequenz hinschielenden Ausdruck, dessen Auslegung zweifelhaft ist. Wenn es heißt: Wir wahren das Recht der lutherischen Kirche auf die C. A. und ihren Beruf, die Predigerin der reinen evangelischen Lehre zu sein, nicht um uns den Ruhm zu sichern, daß wir Glieder der wahren Kirche seien, sondern u. s. w. — so bleibt es zweifelhaft, ob die Herren diesen Ruhm in Anspruch nehmen, oder ihn ablehnen, aber fast scheint die Conjunctivform „seien" für das letztere zu sprechen. Und mindestens wäre den Herren Theologen in Erlangen zuzumuthen, daß sie in dankbarer Erinnerung an den reformirten Professor Krafft sich vor einer solchen Behauptung hüteten, daß die seligmachende Wahrheit nur im lutherischen Bekenntnisse, die wahre Kirche nur als lutherische zu finden sei. Das Eine behaupten sie doch, aber das Andere sprechen sie mindestens nicht

nicht sowohl für ein Recht, als vielmehr für die Aufgabe eines lutherischen Theologen, und deshalb auch für meine Aufgabe, jenes Glaubens wissenschaftlich nothwendigen Ausdruck zu suchen, und weil mein Bewußtsein dieser Pflicht nichts Anderes ist, als die wissenschaftliche Gestalt meiner Glaubensgewißheit, so giebt es mir den Muth, mich aller herkömmlichen Bezeichnung jenes Glaubensinhaltes zu entäußern, ja mich dahin zurückzuziehen, wo sich der Christ vom Nichtchristen scheidet, indem ich in herzlicher Fröhlichkeit dessen gewiß bin, daß mich die wissenschaftliche Rückkehr zu allem dem wieder gelangen läßt, was die lutherisch-apostolische Kirche, die Predigerin der reinen evangelischen Lehre einheitlich glaubt und bekennt." Obgleich ich den Sinn dieser auf Schrauben gestellten Erklärung zu errathen glaube, so kann ich sie nicht für genügend halten, um mein Urtheil über H.'s theologische und kirchliche Stellung fallen zu lassen. Ich erwarte erst die Exemplification und die gegen das Schriftprincip zu führende Rechtfertigung jener „wissenschaftlichen Rückkehr" von dem wesentlichen Wahrheitsinhalte des Christenthums (an welchem sich der Christ vom Nichtchristen scheidet) zu dem „einheitlichen" Dogma der „lutherisch-apostolischen" Kirche.

deutlich aus, zum Beweise, daß sie es mit uns armen Unirten und Reformirten doch noch etwas besser meinen, als ihnen ihre Streitlust gegen die Union vorspiegelt.

Die Erklärung, mit welcher wir uns beschäftigen, ist bekanntlich gerichtet gegen das unionistisch verclausulirte Bekenntniß des Berliner Kirchentages zur C. A. Der Hauptgrund, auf welchen sich die „Etlichen Lehrer der Theologie und des Kirchenrechtes" stützen, ist das sogar für göttlich ausgegebene ausschließliche Recht der lutherischen Particularkirche auf dieses Bekenntniß. Sie erinnern sich allerdings, daß die ursprünglichen Theilnehmer an diesem Bekenntnisse nicht die Absicht gehabt hätten, „eine sonderliche oder eine deutsche Kirche zu stiften, sondern die Eine Kirche Christi zu erneuern". Der Widerstand des größeren Theiles der Christenheit aber habe dahin geführt, daß die Gemeinschaft der augsburgischen Confession eine Particularkirche wurde, diese sei aber nur die lutherische, und nicht eine solche Kirche, „in welcher Lutherische, Reformirte und Unirte angeblich mit gleichem Rechte ihres verschiedenen Glaubens leben". Um so mehr halten sie es für nöthig, das Recht der lutherischen Kirche auf die C. A. hervorzuheben, da man ja mit dem Beschlusse des Kirchentages den der Union gemachten Vorwurf der Confessionslosigkeit beseitigt erklären, „und den Widerstand, welcher lutherischer Seits der Union entgegengesetzt wird, um so zuversichtlicher als blos fleischlichen Eigensinn oder hartnäckigen Unverstand darstellen könnte". Diese Appellation an das Recht läßt sich vielleicht hören: die C. A. ist einmal Eigenthum der lutherischen Kirche, eine Versammlung wie der Berliner Kirchentag beeinträchtigt diesen Besitz, indem er die C. A. und zwar mit Verletzung ihrer Integrität als Unionsdocument hinstellt. Das Unternehmen des Berliner Kirchentages hat auch uns von Anfang an nicht unbedenklich geschienen, weil ein solcher Beschluß vorauszusehen war, wie er wirklich gefaßt ist, und dann Proteste zu erwarten waren, wie uns einer vorliegt; das Unternehmen ist uns auch gewissermaßen als überflüssig erschienen, weil der Kirchentag durch sein Statut sich auf den Boden der reformatorischen Bekenntnisse gestellt hat, und jener Akt als eine Art von Nachgiebigkeit gegen den abgeschmackten Vorwurf angesehen werden mußte, daß die Union bekenntnißlos sei. Indessen überrascht es doch, daß die Männer des schriftgemäßen Bekenntnisses nur das R e c h t ihrer Kirche dagegen geltend machen wollten, welches zwar nicht, wie sie insinuiren, ein „göttliches" ist, aber doch als historisches Achtung verdienen könnte. Konnten sie sich nicht vielleicht freuen, daß ihr Bekenntniß, wenn auch zunächst mit Limitation, auch außerhalb der Grenzen anerkannt wird, in denen es seit dem westphälischen Frieden gesetzlich

gilt? Sollte ihnen nicht die Beobachtung erfreulich sein, daß durch die Union der Calvinismus, welcher früher bedeutende Territorien in Deutschland beherrschte, verdrängt, und lutherische Art der Theologie und des Cultus verbreitet worden ist? Nein, sie sagen: entweder die ganze, untheilbare Wahrheit, oder gar nichts; die halbe Anerkennung der Wahrheit beeinträchtigt unser Recht des Besitzes derselben und unser Recht, Euch den Mangel der Wahrheit zum Vorwurf zu machen. Ob die Männer des schriftgemäßen Bekenntnisses wohl diese Gesinnung nach der Schrift normirt haben? oder soll die lutherische Kirche nur in dem Sinne „Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses" heißen, weil die Gesinnung nicht schriftgemäß zu sein braucht? Ich meine wenigstens, daß es die Lutheraner nicht verunehren wird, die Pastoralweisheit und die Kirchenpolitik des Apostels Paulus zu beachten, welcher bei einem noch etwas schlimmeren Falle des Gegensatzes, als welcher zwischen den Lutheranern und dem Kirchentage vorliegt, an die Philippische Gemeinde (I, 15—18) schreibt: „Etliche freilich auch predigen Christum aus Neid und Streitsucht, etliche aber auch aus Wohlwollen: die mit Liebe umgehen, weil sie wissen, daß ich zur Verantwortung des Evangeliums bestimmt bin; die mit Parteisucht aber, verkündigen Christum nicht aus reiner Absicht, meinend Drangsal zu meinen Banden hinzuzubringen. Was thut's? doch wird auf jede Weise, sei es mit Heuchelei, sei es mit Wahrheit, Christus verkündigt; und darüber freue ich mich, ja werde mich auch ferner freuen." Die blos juristische Behandlung des Verhältnisses von Kirche und Bekenntniß ist die weltliche, und die weltliche ist die ungläubige. Das ist der größte Schaden in der Geschichte der deutschen Reformation, welchen die heutigen Lutheraner, ohne ihn zu erkennen, zu conserviren sich bemühen, daß die Stände der Augsburgischen Confession sich gewöhnten, das dem Kaiser und den katholischen Ständen abgewonnene weltliche Recht ihres Bekenntnisses auch gegen die verwandten reformatorischen Bekenntnißformen anzuwenden. Daß die Kirche der Reformation Particularkirche wurde, erklärt sich aus dem Widerstande des größeren Theiles der Christenheit; daß aber die Gemeinschaft der Augsburgischen Confession den Geist des Particularismus in sich groß zog, in welchem man den Calvinismus als Gegner und nicht als Verwandten betrachtete, in welchem der Gedanke an die Eine allgemeine Kirche so gut wie verloren ging, dieß erklärt sich aus der Beruhigung, die man im Besitze des weltlichen Rechtes der C. A. fand. Und dieser unselige Standpunkt soll im Namen der seligmachenden Wahrheit heutzutage erneut werden, nachdem die politischen wie religiösen Folgen jenes Kirchenrechtes durch zwei Jahrhunderte offenbar geworden

sind? Die Kinder zeichnen sich durch ein eigenthümlich egoistisches Rechtsgefühl für ihr Eigenthum aus, ich glaube aber nicht, daß der Erlöser diese Eigenschaft hat empfehlen wollen, als er das Kind als Muster der Himmelreichsgenossen aufstellte. Jedoch es kommt den Unterzeichnern der Erklärung nicht blos auf den Schutz des Rechtes ihres Eigenthums an, sondern auch darauf, ihr Recht zu erhalten, der Union den Vorwurf der Bekenntnißlosigkeit zu machen. Sie machen es selbst davon abhängig, daß sonst ihr Widerstand gegen die Union als fleischlicher Eigensinn und hartnäckiger Unverstand erscheinen müßte. Allerdings ist etwas Werdendes, wie die Union, für juristische Behandlung nicht geeignet, juristische Betrachtung findet sich nicht in die Behauptung, daß die Union den Consensus der beiderseitigen Confessionen bekenne. Man fragt triumphirend: wo ist denn der Consensus? jenes dritte, in dessen Erwartung sich die Unirten „über den Widerspruch zwischen beiden hinwegsetzen, als bedeute er nichts für *christliches Leben und Sterben*?" Man erwarte nicht, daß ich diese Insinuation widerlegen werde, die ich nur als eine pikante Auffassung des Streitobjects ansehe. Der Streit hierüber wird noch längere Zeit dauern, und deshalb wäre es gut, wenn dabei auch die Fragen in Betracht kämen, wie denn der Consensus der im Concordienbuche enthaltenen lutherischen Symbole aussieht? ob die Lutheraner sich schon über den Dissensus hinweggesetzt haben, der wegen der symbolischen Lehre über das kirchliche Amt zwischen ihnen sich ergeben hat? ob nicht die Concordienformel eine Vorstellung von der Kirche mit sich führt, die der in der C. A. und ihrer Apologie ausgesprochenen widerspricht? ob denn mit dem allgemeinen Begriffe vom Sacramente in der Apologie die lutherische Abendmahlslehre übereinstimmt? Ich habe diese Punkte mit dem bekannten Vorwurf gegen den Unionsconsensus nie vergleichen können, ohne des Wortes vom Splitter und vom Balken zu gedenken, und es wäre zu wünschen, daß auch die Gegner der Union dieselbe Reflexion einmal anstellten.

Der römisch-katholische Begriff von der Kirche ist die Vorstellung von der römisch-katholischen Kirche. Dagegen der lutherische Begriff von der Kirche in den Symbolen wird nicht gedeckt durch die Vorstellung von der lutherischen Kirche. Aber der Gegensatz der lutherischen Betrachtungsweise gegen die römisch-katholische ist in der C. A. art. VII noch nicht deutlich ausgesprochen. Der Katholik kann sich das Bekenntniß aneignen: Est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram

unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas. Denn daß die Grundbestimmung der Kirche nicht donatistisch gemeint ist, was die Verfasser der Confutatio Pontificia vermutheten, bedarf keiner Bemerkung, da dieser Sinn durch den achten Artikel ausgeschlossen ist. Der Gegensatz der Betrachtungsweisen ergiebt sich erst an der Vergleichung zwischen den in der Apologie der C. A. gegebenen Erläuterungen und den schon oben mitgetheilten Grundsätzen Bellarmins. In der Apologie (p. 144) sagt Melanchthon: Ecclesia non est tantum societas externarum rerum et rituum, sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi. Diesen Satz darf der evangelische Theolog nicht aus den Augen verlieren, wenn er über praktisch-kirchliche Angelegenheiten urtheilt, dieser Grundsatz allein verbürgt die Möglichkeit evangelischer Behandlung kirchlicher Fragen. Das Wesen der Kirche nach evangelischer Anschauung ist die Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes; das Bekenntniß und die Ausübung der Sacramente als Bekenntnißzeichen sind Merkmale der Kirche nach außen. Wie hieß es doch bei den Neulutheranern? das Bekenntniß sei das Wesen der Kirche? Und dieses Gerede war zu Ehren der lutherisch-symbolischen Lehre? Ja die Apologie ist zwar nur ein Werk von Melanchthon, sie steht aber im Concordienbuche in gleicher Geltung mit der Concordienformel, und sie ist das einzige symbolische Buch, an welchem der Lutheraner seinen Begriff von der Kirche normiren kann. Haben die Gegner eine so geringe Kenntniß von den Symbolen „ihrer Kirche", oder haben sie es verlernt, Merkmal von Wesen zu unterscheiden? Und es machen sich alle dieses Irrthums schuldig, welche entweder ausschließlich oder in erster Linie den Maaßstab des Rechtes an eine Kirchengestaltung anlegen. Wenn das der höchste Trumpf gegen die Union ist, daß sie bekenntnißlos sei, daß sie keinen sicheren Grund des Rechtes habe, so wird das als Wesen der Kirche vorausgesetzt, was nur Merkmal nach außen ist, d. h. für die ungläubige Betrachtung. Die Gegner leugnen nicht, daß in der Union Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes sei, sie haben bisher nicht leugnen können, daß in der unirten Kirche, noch ehe die lutherische Strömung mit Brausen auf der Erde hinfuhr, Gemeinde der Heiligen bestanden hat, Einzelne unter ihnen wenigstens werden nicht in Abrede stellen können, daß sie sich mit Reformirten oder Unirten im

Glauben und in Kraft des heiligen Geistes verbunden wissen; und das wird der Union stets ihr göttliches Recht gegen die neulutherische Jurisprudenz erhalten. Es ist die römisch-katholische Betrachtungsweise, soweit wir sie wenigstens aus der Consequenz der symbolischen Lehre und aus Bellarmins Theorie erkennen, den Begriff der Kirche nur nach der rechtlichen Verbindlichkeit ihrer Merkmale zu normiren, und es gleichgültig zu lassen, ob die Mitglieder der Kirche ein innerliches, religiöses, oder ein blos äußerliches, rechtliches Verhältniß zu jenen Merkmalen einnehmen. Auf diesem Standpunkte werden deshalb absichtlich die Merkmale als die Wesensbestimmungen der Kirche eingesetzt; aber die evangelische Betrachtung des Begriffs der Kirche ist darauf hingewiesen, das Wesen der Kirche von ihren Merkmalen zu unterscheiden, und den Werth der letzteren nur nach dem ersteren zu bestimmen, wenn man nicht aus der evangelischen Kirche eine schlechte Doublette der katholischen machen will. Die katholische Kirche in ihren officiellen Organen erkennt nirgendwo Christenthum, Kirche, Gemeinschaft der Heiligen an, außer wo ihre Merkmale, d. h. ihr Wesen gilt. Die Neulutheraner hingegen, indem sie Kirche bei den Reformirten und wenigstens Christenthum bei den Unirten zugeben, indem sie Anstand nehmen, deutlich zu sagen, daß die wahre Kirche nur bei ihnen sei, zeigen an, daß ihr Kirchen**rechts**bewußtsein das Gefühl für die symbolische Norm des evangelischen Begriffes von der Kirche noch nicht völlig erstickt hat, aber sie werden immer tiefer in den Irrthum hineintaumeln, wenn sie nicht mit voller Aufrichtigkeit zur Anschauung des Symbols zurückkehren. Um aber diese letztere vollständig zu entwickeln, muß gefragt werden, warum die Gemeinschaft des Glaubens gerade *diese* Merkmale, die pura evangelii doctrina, und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sacramente habe? Die Antwort Melanchthons ist klar und durchsichtig. Indem er nachweist, daß an den Merkmalen der Kirche auch solche Menschen theilnehmen, welche nicht Glieder an Christus sind, welche also trotz ihres Bekenntnisses in keinem *wesentlichen* Verhältnisse zur Kirche stehen, sondern dem Teufel angehören, hält er es für nothwendig, zu fragen: quae res principaliter efficiat nos membra, et viva membra ecclesiae (p. 146)? Das Bekenntniß, welches den Bösen wie den Guten gleichmäßig angehört, verbürgt jene wesentlich kirchliche Qualität des Einzelnen nicht. Die äußerliche rechtliche Beobachtung des Bekenntnisses würde den Unterschied zwischen der Kirche, dem populus spiritualis und dem populus legis, aufheben, welcher letztere neben der Verheißung über Christus noch die Verheißungen äußerlicher, rechtlicher Güter, der Herrschaft u. s. w. besaß. Aber es ist das *Evangelium*, welches die Kirche *begründet*,

welches die Einzelnen zu wahren Gliedern an Christus macht. Evangelium affert non umbram rerum aeternarum, sed ipsas res aeternas, spiritum sanctum et iustitiam, qua coram deo iusti sumus. Igitur illi tantum sunt populus iuxta evangelium, qui hanc promissionem spiritus accipiunt. Es bedarf wohl keiner Bemerkung, daß dies evangelium, welches von der pura evangelii doctrina zu unterscheiden ist, die von Christus gewährleistete Verkündigung der freien Sündenvergebung an den Gläubigen ist, die praktische Spitze der göttlichen Offenbarung, das wesentlich wirksame Wort Gottes in der Form der Predigt und der Sacramente. Denn auch der Inhalt der Sacramente ist die promissio gratiae quae est propria novi testamenti. Certe enim debent statuere corda, cum baptizamur, cum vescimur corpore domini, cum absolvimur, quod vere nobis ignoscat deus propter Christum. — Idem effectus est verbi et ritus, sicut praeclare dictum est ab Augustino, sacramentum esse verbum visibile (Apol. p. 200). Im Sinne der fortwährenden und fortwirkenden göttlichen That ist also das Evangelium in Predigt und Sacrament der Grundfactor der Kirche, welcher Glauben wirkt, heiligen Geist mittheilt, die Gemeinschaft der Heiligen in der Welt aufstellt, welche die Kirche ist. Daß dieselbe da ist, giebt sie nun auch den Ungläubigen kund durch die richtige Verwaltung der Sacramente und durch die pura doctrina evangelii (p. 148). Die Sacramente als Träger der Verheißung des Heiles sind nur für die Gläubigen; als äußere Handlungen sind sie auch deren Bekenntnißzeichen den Ungläubigen gegenüber. Das Evangelium aber ist nicht zugleich That Gottes und That des Menschen, sondern wie es als That Gottes nur für die Gläubigen etwas ist, so hat es auf die Ungläubigen nur mittelbare Beziehung in der pura doctrina evangelii, im Bekenntnisse, und dieses ist die That der Gläubigen. Das Bekenntniß muß aber die göttliche Grundthat, durch welche die Gemeinschaft der Heiligen gebildet ist, anerkennen, und seine Richtigkeit und Reinheit hängt davon ab, daß es die Freiheit und Unbedingtheit des göttlichen Gnadenwillens in Christo ausspricht. Nur wenn die Gläubigen den göttlichen Grund ihres Heilszustandes unverkümmert anerkennen, wenn ihre doctrina evangelii rein ist, ist ihr Bekenntniß wirkliches Merkmal ihres Daseins für die Ungläubigen; und nur wenn ihre administratio sacramentorum evangelio (der evangelischen Geschichte) consentanea ist, haben sowohl sie daran die Gewähr göttlicher Heilswirkung, als auch die Außenstehenden das richtige Zeugniß davon. Demnach sagt Melanchthon: Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, sed dicimus exsistere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac iustos sparsos per totum orbem.

Et addimus notas: puram doctrinam evangelii et sacramenta. Et haec ecclesia proprie est columna veritatis.

Ist damit nun ausschließlich die evangelische Kirche charakterisirt? Paßt das blos auf das lutherische Bekenntniß und die lutherische Sacramentsverwaltung? Nein, so wahr die reformirte und die unirte Kirche sich auf dasselbe Evangelium gründen, wie die lutherische, so wahr sie Alle die durch Christus gewährleistete freie sündenvergebende Gnade Gottes als den Grund ihres Heiles bekennen, so sind sie zusammen in Einer Kirche. So wahr bei Lutherischen, Reformirten, Unirten die Verwaltung der Sacramente der Stiftung gemäß ist, wird die Gnade, welche Gott an die Sacramente gebunden hat, mitgetheilt auch an die Gläubigen, welche vielleicht nicht die richtige Vorstellung davon haben, und so darf die abweichende Auslegung eines Mysteriums nicht der Grund sein, die Einheit der Kirche zu verhindern, welche hinter dem gemeinsamen Merkmale der stiftungsgemäßen Feier des Sacramentes zu erkennen ist. So wahr die Lutheraner verpflichtet sind, die Apologie als symbolisches Buch zu ehren, sind sie gehalten, diese Grundlage der Union anzuerkennen und auszubauen. Die symbolische Gesetzlichkeit selbst, welche sie geltend machen, zwingt sie dazu, wenn sie recht erwägen, was Paulus an die Galater 3, 10 schreibt. Wir Unirte aber stehen nicht aus Zwang, sondern in Folge der geschichtlichen Nothwendigkeit, welche frei macht, auf dem Grund und Boden des lutherischen Symbols, wenn wir den lutherischen Gedanken von der Kirche nur in der evangelischen Union erreichen zu können behaupten. Und in dem Sinne, auf welchen es allein ankommt, strebt die Union nicht erst ihr Bekenntniß an, sondern hat es, in dem beiden Confessionen gemeinsamen Grundbekenntnisse von der freien Gnade Gottes in Christo zur Vergebung der Sünden. Herr Dr. Kahnis (die moderne Unionsdoctrin S. 6) meint zwar, daß die Union in der preußischen Landeskirche, welche ihren Einheitspunkt nicht im Bekenntnisse, sondern in Verfassung und Cultus fand, den Grundsatz der C. A. art. VII geradezu umgekehrt habe. Dieser Lutheraner muß eine seltsame Vorstellung vom Cultus haben, wenn er ihn als Gegensatz vom Bekenntnisse denkt. Der Cultus nach evangelischem Muster ist immer Wechselwirkung göttlichen Wortes und menschlichen Bekenntnisses in Predigt, in Sacramentsverwaltung, in Liturgie, und daß die unirte Kirche in Preußen die pura evangelii doctrina führt, lehrt das Beichtgebet der Sonntagsliturgie auf die unzweifelhafteste Weise.

Indessen ich verhehle mir nicht, daß die Gegner, wenn sie mir bis hieher gefolgt sind, großes Mißvergnügen mit dieser Deutung der pura evangelii doctrina empfinden und glauben werden, mich auf einem

Schleichwege zu ertappen. „Die pura evangelii doctrina ist nichts mehr und nichts minder als die Augsburgische Confession, und Melanchthon am wenigsten kann etwas Anderes damit meinen." Und dann wäre unsere Diatribe für die Union wieder ganz verfehlt und hoffnungslos? Denn was hülfe das Bekenntniß der unirten Kirche zu jenem Einen Dogma, wenn sie in anderen die Norm der reinen Lehre verließe, welche in allen Punkten gleich fundamental ist. Ich glaube, dies ist das Räsonnement Vieler, denn so haben auch die Väter im 17. Jahrhundert räsonnirt, um sich vor den Unionszumuthungen der Calvinisten zu schützen. Zunächst bemerke ich, daß die ursprünglichen Bekenner der C. A. dieselbe nicht als die pura evangelii doctrina hinstellen und, wie die Vorrede ausweist, unter den damaligen Umständen auch nicht hinstellen konnten, als es sich noch darum handelte, einen Vergleich mit der römisch-katholischen Kirche anzustreben. Dasjenige aber, was sie sich in den Vergleichsverhandlungen nicht wollten abdingen lassen, worin sie die pura evangelii doctrina zu besitzen überzeugt waren, was allein die Erneuerung der Kirche aus ihrem wahren Grunde verbürgte, das war der Artikel, den wir Unirten als den fundamentalen mit Melanchthon bekennen. Pleraque istorum, quae adversarii nostri defendunt, fidem evertunt, ut quod damnant articulum de remissione peccatorum, in quo dicimus fide accipi remissionem peccatorum. Manifestus item et perniciosus error est, quod docent adversarii, mereri homines remissionem peccatorum dilectione ante gratiam. Nam hoc quoque est tollere fundamentum, hoc est Christum (Apol. p. 148). Dies Symbol der lutherischen Kirche kennt also im Bekenntnisse einen Fundamentalartikel, welcher dem wirklichen Fundamente der Kirche entspricht, und hegt nicht die Voraussetzung, daß alle Artikel des Bekenntnisses, zu dessen Vertheidigung es geschrieben ist, gleich schwere Bedeutung haben. Es heißt unmittelbar vor der zuletzt ausgehobenen Stelle über die Kirche, deren Begriff wir vorher kennen gelernt haben: Haec ecclesia proprie est columna veritatis. Retinet enim purum evangelium, et ut Paulus (1. Cor. 3. 12) inquit, fundamentum, hoc est veram Christi cognitionem et fidem, etsi sunt in his etiam multi imbecilles, qui supra fundamentum aedificant stipulas perituras, hoc est, quasdam inutiles opiniones, quae tamen, quia non evertunt fundamentum, tum condonantur, tum etiam emendantur. Ac sanctorum patrum scripta testantur, quod interdum stipulas aedificaverint supra fundamentum, sed quae non everterunt fidem eorum. Das Fundamentalbekenntniß zu Christus ist eben die Anerkennung der von ihm verbürgten göttlichen Gnade in der Vergebung der Sünden, und es bleibt dabei,

daß an diesem Bekenntnisse und an der legitimen Sacramentsverwaltung, als an den einzigen Merkmalen, die wahre Kirche erkannt wird, während in den übrigen Lehren auch unhaltbare Meinungen die kirchliche Einheit nicht aufheben, sondern ihre Berichtigung um so sicherer erwarten dürfen, je fester die Gemeinschaft im Fundamente ist. Hebt nun die Prädestinationslehre und die Sacramentslehre Calvins das Fundament auf? Ja, die lutherischen Polemiker des 17. Jahrhunderts haben es bewiesen! Aber indem jene Theologie alle Lehren des Systems für gleich fundamental erklärte, hat sie sich in dem Uebermuth des Systemschwindels von dem Fundamente losgerissen, und den Rationalismus zum Erben der Kirche eingesetzt, als sie an Altersschwäche verstarb. Wollen die heutigen Lutheraner in jene Bahn einlenken? Bis jetzt haben sie es noch nicht gethan. Und wenn sie wirklich den Symbolen treu sind, so können sie es nicht thun. Melanchthon hat in der Apologie (und ebenso Luther in den Schmalkaldischen Artikeln) nicht in dem Sinne den Unterschied des nichtfundamentalen vom fundamentalen Bekenntnißstoffe hervorgehoben, damit er durch die Schlüsse des Verstandes vernichtet werde, sondern damit er mit der Rücksicht der Liebe auf die Schwachen geachtet werde. Gut also, dann ziemt es den Lutheranern, überall die Hand zu reichen, wo der Eine Grund, der gelegt ist, anerkannt wird, und die kirchliche Einheit mit denen zu hegen, die darauf erbaut sind, auch wenn sie etwa, wie der Berliner Kirchentag, Stoppeln darauf gebaut haben sollten. Und wenn es Melanchthon mit der Achtung vor den Vätern der Kirche vereinigen konnte, zu behaupten, daß sie mitunter Stoppeln auf den Einen Grund gebaut hätten, so wird es auch der Verehrung der Reformatoren nicht widerstreiten, wenn die Lutheraner stets eine Verbesserung der nichtfundamentalen Artikel ihrer Bekenntnisse für möglich achten, und der gesetzlichen Anschauung derselben sich entwöhnen. Es ist ein günstiges Zeichen für die evangelische Kirche, daß ein Theolog wie Hofmann in diesem Geleise sich bewegt, es ist aber sehr zu wünschen, daß er eine klarere Stellung gegen die Tendenzen seiner Partei einnehme, als es in der oben S. 8 angeführten Stelle seines Werkes der Fall ist.

Wir sind nicht der Meinung, daß die evangelische Kirche sich blos auf das Bekenntniß des Fundamentalartikels zu beschränken habe, sondern sie muß auch die Voraussetzungen und Folgerungen der fortwirkenden Erlösungsthat in ihrem Bekenntnisse umfassen. Dies geschieht aber nicht, wenn ein systematisches Bekenntniß auf dem Papiere steht und als Kirchengesetz gilt; denn ungeachtet dessen hat auch in Franken, in Kursachsen, in Mecklenburg der Rationalismus geherrscht; dagegen in der unirten Kirche Preußens ist das Evangelium mit seinen schriftgemäßen

Voraussetzungen und Folgerungen lebendig gepredigt und gelehrt worden, ehe der neue Confessionalismus sein Haupt erhoben hat. Die Union hat allerdings die Aufgabe, eine vollständige Bekenntnißformel anzustreben, aber weil sie sich an den Fundamentalartikel gebunden weiß, so folgt sie vorläufig dem Consensus beider Confessionen, welcher vorhanden ist für jeden, der nicht absichtlich die Augen verschließt, und läßt den Dissensus über die Abendmahlslehre frei, weil die Wirkung dieses Sacramentes auch nach lutherischer Lehre nicht daran gebunden ist, in welcher Theorie man sich das Mysterium deutet. Die Kirche der Union ist ohne ein rechtlich fixirtes Bekenntniß nicht schlimmer gestellt, als die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte. Dieselbe besaß ihr lebendiges Bekenntniß auch nur als Zeugniß ihrer hervorragenden Theologen und einzelner Gemeinden, soll aber doch Vorzüge besessen haben, welche verloren gingen, seitdem mit dem Bekenntnisse des Nicänischen Concils die Bahn theologischer Symbolbildung betreten wurde. Auf die Schattenseiten der Begründung und Einführung der Union braucht man mich nicht erst aufmerksam zu machen, sowie darauf, daß in mancher Provinz der Kirche der Rationalismus die Union gemißbraucht und verfälscht habe. Solche Erscheinungen erklären das Eintreten eines confessionellen Rückschlages nach dem Gesetze historischer Nothwendigkeit, aber sie entschuldigen weder die unevangelische Maaßlosigkeit desselben, noch hebt der Mißbrauch der Union wie des Christenthums überhaupt das göttliche Recht des einen wie des anderen auf.

Aber womit will die unirte Kirche das Recht handhaben gegen solche unter ihren Dienern, welche anders lehren, wenn sie selbst kein formulirtes Bekenntniß hat? fragen die Gegner. Und wenn nun ein Geistlicher der lutherischen Kirche ganz legal lehrt und lebt, und auch nicht die Spur von innerem Interesse an seiner Lehre und seinem Amte hat? fragen wir dagegen. Die Summa ist, daß die Leitung der Kirche ganz anders vor sich geht, als die Leitung des Staates; daß der Rationalismus nicht durch rechtliches Verfahren, sondern durch das Glaubensleben der Kirche überwunden wird; daß orthodox verlarvte Rationalisten, wie sie unter den Lutheranern vorkommen, nicht besser sind, als offene, und daß auch das am schärfsten formulirte Bekenntniß kein Mittel ist, um jenen das Amt zu nehmen. Die Kirchenbehörden müssen vor Allem eine gläubige Anschauung von der Kirche haben, zu deren Leitung sie berufen sind, dann werden sie die vorhandenen Rechtsmittel im Nothfalle mit Weisheit anzuwenden wissen. Eine blos rechtliche Regierung der Kirche ist, ich wiederhole es, die weltliche, und die weltliche ist die ungläubige. Und es ist der pure Unglaube, der weder Liebe noch Hoffnung hat, dessen

erstes und letztes Wort die Appellation an das Recht der Confession gegen die Union ist.

Die unevangelischen Schlagwörter, durch welche die Neulutheraner den Fortschritt der Union stören und hemmen, werden deren Bestand nicht untergraben, — weil sie keine Wahrheit enthalten. Die völlige Rückkehr zu den Normen und Formen des Lutherthums im 17. Jahrhundert ist den heutigen Lutheranern auch nicht zuzutrauen, aus verschiedenen Gründen. Erstens mangelt ihnen die großartige Einseitigkeit der Verstandesbildung, welche die Heroen der damaligen Theologie auszeichnet, und vor deren Erwerbung deren heutige Nachfolger durch den allgemeinen wissenschaftlichen Verkehr geschützt sind. Dann aber hat die Schriftforschung, welche sie betreiben, einen ganz anderen Zug, als den der Rückkehr zu jenen Mustern. Der „Schriftbeweis" von Hofmann kommt dem Lutherthume nicht zu gut; die theologische Schule von Hofmann muß eine von dem modernen Lutherthume abgewendete Richtung einschlagen. Wir lassen uns deßhalb durch keine antiunionistischen Erklärungen und Streitschriften imponiren, und sollten auch noch so Viele davor sich beugen, wir lassen die Union nicht fahren, weil sie die Consequenz des reformatorischen Begriffes von der Kirche ist.

Indessen erklärt sich doch das Auftreten jener Schlagwörter über das Verhältniß des Bekenntnisses zur Kirche, deren Widerspruch mit den symbolischen Grundbestimmungen nachgewiesen worden ist, theilweise daraus, daß weder in den lutherischen Symbolen, noch in der ihnen zunächst stehenden Theologie die Bedeutung des Bekenntnisses für die Kirche vollständig und umfassend zum Bewußtsein gekommen ist. In jenen von uns zurückgewiesenen Behauptungen regt sich doch der richtige Trieb, eine nothwendige Anschauung vom Bekenntnisse durchzusetzen, welche den Verfassern der Symbole entgangen war. Und dem Gange der menschlichen Entwickelung entspricht es, daß jenes nothwendige Moment des Begriffes der Kirche zuerst in schiefer und einseitiger Weise geltend gemacht wird. Die Männer, welche das Bekenntniß als das Wesen der Kirche bezeichnen, folgen dem ganz richtigen Instinct, daß das Bekenntniß doch nicht blos als Merkmal der Kirche nach außen, sondern auch einem wesentlichen Zwecke im Innern der Kirche diene; sie scheinen nur nicht im Stande zu sein, das richtige Verhältniß vollständig zu erfassen, und drücken deshalb den vorschwebenden Gedanken in einer Weise aus, durch welche die feststehende Norm des Begriffes von der Kirche verletzt wird. Wir wieder-

holen also, daß das Bekenntniß nicht das Wesen, sondern ein Merkmal der Kirche ist, und thun dies am liebsten mit den Worten von Delitzsch (Vier Bücher von der Kirche S. 121): „Bekennen ist eine heilige Pflicht der Kirche, eine unerläßliche Beweisung des ihr inwohnenden Lebens, aber die Kirche ruht nicht auf ihrem Bekennen, denn sie ist ja nicht ihr eigener Grund, so wenig als ein Haus von seinem Dache, und so wenig die Seele von dem bald gesunden, bald kranken Leben des Leibes getragen wird. Wie unsicher stände die Kirche, wenn eine ihrer eigenen Lebensbethätigungen, die allesammt in dem mannigfachsten Wechsel begriffen sind, ihre Grundlage wäre! Wir haben es schon oft wiederholt und wiederholen es immer wieder: die Kirche hat ihren Bestand und ihre Einheit nicht in ihrem eignen wandelbaren Handeln, sondern in unwandelbaren göttlichen Thaten. So wie der Glaube nicht als menschliche Handlung den Menschen gerecht macht, sondern die in Jesu Christo dargebotene Gottesgerechtigkeit, welche der Glaube ergreift, so ruht die Kirche nicht auf ihrem Bekennen, sei es mündliches oder schriftliches, sondern auf dem unwandelbaren Grunde, zu welchem sie sich lautrer oder unlautrer, vollkommener oder schwächer, entschiedener oder unentschiedener in ihrem wandelbaren Bekenntniß bekennt. Die Kirche, welche bekennt, die wird nicht erst dadurch, daß sie bekennt, sondern, daß sie bekennt, ist ein Beweis, daß sie schon da ist; das Bekenntniß ist nur das Selbstzeugniß, welches sich die von Gott gegründete Kirche von den Gottesthaten giebt, durch welche, und von der Grundlage, auf welche sie gegründet ist. Sie bekennet sich zu ihrem Haupte, an dem ihr Leben hänget, zu dem Vater, in dessen Gemeinschaft sie durch den Sohn versetzt ist, und zu dem Geiste, der fort und fort ihr Leben vermittelt. Wie der Glaube nicht ohne Werke sein kann, aber die Werke nicht das Mittel unserer Rechtfertigung sind: so kann die Kirche nicht ohne solches Bekenntniß sein, aber das Mittel ihres Bestandes und ihrer Einheit ist es nicht. Wie die Werke den Glauben voraussetzen, so setzt das Bekenntniß den Bestand und die Einheit der Kirche voraus; und wie in den Werken das Leben des Glaubens sich bezeugen soll, welches vor den Werken da ist, so soll das Bekenntniß den Bestand und die Einheit der Kirche bezeugen, welche vor dem Bekenntniß da sind. Wir können deshalb nicht scharf genug das Bekenntniß als menschliche Handlung oder als Erzeugniß einer solchen, wie es im Symbol vorliegt, von dem Inhalte des Bekenntnisses oder von den göttlichen Thaten unterscheiden, von denen es ausgeht, und die es auszusprechen strebt.“ Delitzsch betrachtet ferner das Bekenntniß als „ein nothwendiges, aber

nicht als das einzige Bindemittel kirchlichen Gemeinwesens"; da außer ihm auch die Liebe diesem Zwecke diene. Also schon dieser Gelehrte hebt den Gesichtspunkt hervor, von dem aus der Begriff des Bekenntnisses eine Ergänzung fordert, und zwar in jener anziehenden Schrift, ohne jede Beeinträchtigung des normalen Grundgedankens. Jedoch ist er nicht auf die specielle Betrachtung der Nothwendigkeit des Bekenntnisses für das innere Leben der Kirche eingegangen, durch welche allein die von ihm so trefflich beschriebene Grundstellung des Bekenntnisses zur Kirche vor Mißdeutungen gesichert wird. Wenn das Bekenntniß nicht das Wesen der Kirche ist, so ist es auch nicht göttliches Gesetz; wenn es dagegen menschliche That ist, so ist es keine theologische Arbeit, sondern sittlich-religiöse That, und hat nicht als papiernes Document, sondern nur als fortdauerndes Erzeugniß des lebendigen Glaubens der Kirche seinen Werth. Als gläubige Auffassung und Anerkennung der göttlichen Heilsthaten und der fortdauernden Heilsoffenbarung Gottes darf es aber auch diesem objectiven Grunde der Kirche nicht hinderlich sein, sondern muß ihn voraussetzen und ihm dienen. Der Grund der Kirche, das Evangelium, welches in Predigt und Sacrament wirksam ist, darf durch das Bekenntniß nicht bei Seite geschoben werden. Die objective Gewißheit des Heiles muß die Kirche und jeder Einzelne in ihr stets aus dem Evangelium in Predigt und Sacrament schöpfen. Demnach ist das Bekenntniß die Form der subjectiven Gewißheit des Evangeliums und der übergeschichtlichen und geschichtlichen Voraussetzungen und Folgerungen desselben. In dieser Eigenschaft ist das Bekenntniß freilich eine Wirkung der göttlichen Kraft des Evangeliums, aber wie diese Ursache nicht in jener Wirkung aufgeht, so muß diese die Beziehung zur Ursache festhalten, um überhaupt zu bestehen. Das Bekenntniß darf nie als Form objectiver Gewißheit des Evangeliums angesehen werden, sondern bedarf der Beziehung auf diese, welche nur in Predigt und Sacrament geboten wird. Es war der Fehler der theologischen Orthodoxie, daß sie das Bekenntniß als Form objectiver Gewißheit der Heilswahrheit voraussetzte, und demnach sich nur die Aufgabe nahm, das Bekenntniß aus der Schrift zu beweisen und gegen die anderen Bekenntnisse zu vertheidigen. Dadurch machte es sich jene Theologie unmöglich, eine tiefere Einsicht in die Offenbarung und ihre Geschichte zu gewinnen, als welche in dem Bekenntnisse vorlag; andererseits aber drängte sie die Bedeutung des eigentlichen Evangeliums für den Glauben bei Seite, und hob den Unterschied zwischen Theologie und Religion auf. Denn wenn der Gläubige in seinem Bekenntnisse die objective Heilsgewißheit zu besitzen meint, so braucht er dieselbe nicht mehr in Predigt

und Sacrament zu suchen, und sucht deshalb etwas Anderes in ihnen, und er wird dazu gedrängt, sein Bekenntniß nur objectiv, d. h. theologisch sich anzueignen und zu vertreten.

Aber wozu dient denn diese subjective Heilsgewißheit im Bekenntnisse, wenn sie doch nie zur objectiven wird? An der Beantwortung dieser Frage ergiebt sich die Nothwendigkeit des Bekenntnisses für das innere Leben der Kirche. Und ich glaube nicht zu irren, daß das Bekenntniß in jenem Sinne unumgängliche Bedingung der Ergreifung der objectiven Heilsgewißheit und der Auffassung der Heilswahrheit in der Offenbarung ist. Der Gläubige muß die göttlichen Heilsthaten kennen und bekennen, um das in Predigt und Sacrament dargebotene Evangelium sich aneignen zu können, und um an der Schrift den Gang der göttlichen Offenbarung und deren Inhalt immer tiefer zu erkennen. Das Bekenntniß ist aber nicht blos Sache des Einzelnen, sondern der ganzen Gemeinschaft, weil ja auch die Erlösung auf die Gründung einer Gemeinschaft der Gläubigen bezogen ist. Durch diese Bestimmung des Bekenntnisses wird eine Schwierigkeit gelöst, deren Beseitigung der reformatorischen und der orthodoxen Theologie nicht gelungen ist, nämlich in der Frage nach den Bedingungen der Schriftauslegung. Indem die Reformation der römisch-katholischen Praxis, welche die Tradition, d. h. das Bekenntniß als objective Norm der Schriftauslegung behandelte, mit Recht entgegen trat, hat sie doch nicht in befriedigender Weise die Methode der richtigen Auslegung der Schrift formulirt. Die natürliche Vernunft konnte ferner ebensowenig als das sogenannte innere Wort, die rein individuelle religiöse Bestimmtheit, als die genügende Ausrüstung des Schriftauslegers anerkannt werden; aber eine positive Auskunft über dieselbe läßt das Zeitalter der Reformation vermissen, so daß die orthodoxe Theologie die ganz unpraktische Formel aufstellte, daß die Schrift sich selbst auslege. Es handelt sich ja darum, daß **wir** die Schrift auslegen, und um die Bedingung, unter welcher die Genossen der Kirche gemeinsam und gleichartig den Inhalt der Schrift erkennen. Dazu werden sie aber befähigt durch das Bekenntniß, nicht als objective Norm, sondern als subjective Bedingung der Auslegung der Schrift. Hiermit wird der Forderung Genüge geleistet, welche Calvin und die zweite helvetische Confession allgemein hinstellen, daß die Schrift nicht privatae interpretationis sei, ohne daß man den römisch-katholischen Irrthum wieder aufnimmt, daß das Bekenntniß oder die Tradition der Kirche eine gleichartige Fortsetzung der Offenbarung selbst sei. Vielmehr kommt damit nur der altkatholische Grundsatz wieder zu Ehren, welchen z. B. Irenäus vertritt, dessen Unterschied von der römisch-katholischen Praxis jedoch die

Reformatoren nicht erkannt zu haben scheinen. Irenäus nämlich bindet die kirchliche Auslegung der Schrift an das überlieferte Bekenntniß nicht als an eine solche Norm, die an und für sich die höchste Auctorität und der Offenbarung gleichartig sei, sondern als an die subjective Bedingung, deren Richtigkeit stets an der Schrift zu erproben ist. Diesen Gedanken muß die evangelische Kirche nothwendig auf ihr Bekenntniß anwenden. Und indem sie sich dadurch ein Merkmal wahrhafter Katholicität aneignet, wird sie ihren evangelischen Charakter dadurch aufrecht erhalten, daß sie ihr Bekenntniß nie in eine objective Normalität übergehen läßt, sondern dessen Berichtigung durch die zu größerer Tiefe fortschreitende Schriftforschung stets als möglich anerkennt. Es ist freilich eine unwandelbare Voraussetzung der evangelischen Kirche, daß der Fundamentalartikel ihres Bekenntnisses der Schrift vollkommen entspricht und keiner Berichtigung bedarf, aber die secundären Elemente des Bekenntnisses, welche auch in ihrer relativen Incongruenz zur Schrift doch deren Erforschung möglich machen, müssen fortwährend der Erprobung an derselben sich unterwerfen, und sich Berichtigungen an derselben gefallen lassen. Man mag im einzelnen Falle über die Nothwendigkeit der Berichtigung des Bekenntnisses streiten, die Möglichkeit im Allgemeinen kann aber nur von Solchen geleugnet werden, welche, ohne es zu wissen, die römisch-katholischen Voraussetzungen vom Bekenntnisse theilen. Demnach kann das evangelische Bekenntniß auch nie als Glaubensgesetz gehandhabt werden, sondern seine Gültigkeit wird erhalten und fortgepflanzt durch die Erhaltung seines freien sittlichen Charakters, und dieser ist wesentlich bedingt durch die lebendige Wechselwirkung zwischen Bekenntniß und Schrift. Es soll nicht geleugnet werden, daß der einzelne evangelische Christ eine völlig aufrichtige Ueberzeugung von der Schriftgemäßheit seines ganzen kirchlichen Bekenntnisses haben darf. Wer aber in evangelischer Freiheit diesen Standpunkt einnimmt, der begreift und achtet auch diejenige Richtung in der evangelischen Kirche, welche in voller Treue gegen den Fundamentalartikel die normale Wechselwirkung zwischen Bekenntniß und Schrift aufrecht erhält, und vorläufig auch abweichende Meinungen in solchen Punkten gleich achtet, welche an der Peripherie des Glaubens liegen. Denn das Bekenntniß hat für das Innere der Kirche wohl sittengesetzlichen, aber nicht rechtsgesetzlichen Werth; die Geltung des Sittengesetzes hängt aber nur ab von der Lebendigkeit des Grundsatzes, nicht von der gesetzlichen Normirung aller, auch der am meisten in der Peripherie liegenden Functionen. Und so wird auch die „lutherische Kirche" ihren evangelischen Charakter nur dadurch aufrecht erhalten, daß sie den Fundamentalartikel des Bekenntnisses in dem Glauben ihrer Genossen lebendig erhält. Hiemit

wird die Ergreifung auch aller übrigen Wahrheit gesichert, und um so mehr, als auf jenem Grunde die ganze evangelische Kirche theilnimmt an der immer tieferen Erforschung und Aneignung der göttlichen Offenbarung und Erlösung. Es ist nicht im Sinne der Union, daß die Lutheraner von dem Bekenntnisse, welches unter ihnen in lebendiger Kraft ist, irgend etwas aufgeben sollen; die Union fordert nur, was auch das lutherische Bekenntniß fordert, nämlich das Aufgeben falscher Grundsätze über Kirche und Bekenntniß, welche eine unerlaubte Schranke zwischen den verschiedenen Confessionen bilden, deren Aufrechterhaltung den nothwendigen Fortschritt des evangelischen Christenthums hindert.

Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott.

Erster Artikel.

Nicht blos für die Unterschiede der theologischen Systeme, sondern auch für die Gestaltung mancher Parteiungen in der christlichen Kirche ist es von entscheidender Wichtigkeit, welchen Verlauf die theologische Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes nimmt, und wie die göttliche Leitung der wirklichen Welt in jenen Begriffen begründet wird. Denn der Begriff wie das Gefühl von dem Werthe der Erlösung oder Versöhnung durch Christus wird ganz verschieden ausfallen, je nachdem der Gott, welcher jene Wohlthat den Menschen erwiesen hat, mit willkürlicher Handlungsweise oder mit nothwendigen Willensäußerungen gedacht wird. In jenem Falle nämlich findet man die Probe des höchsten Begriffs in einer formalen Absolutheit, d. h. Unabhängigkeit des göttlichen Willens, mit der jedoch ein durchaus relativer Inhalt des Willens verbunden gedacht wird. In dem anderen Falle erreicht man nicht immer die Gewähr des nothwendigen Inhalts des Willens Gottes durch den deutlich durchgeführten Begriff seiner Persönlichkeit. Ich beabsichtige nun, die wissenschaftliche Durchführung der Idee von Gott als formal absoluter, aber materiell relativer Persönlichkeit geschichtlich darzustellen, und bin mir dabei wohl bewußt, daß die Vertretung dieses Theologumenon durch die Scholastiker wie durch die Socinianer und Arminianer nicht zufällig zusammenhängt mit den praktischen Grundsätzen des religiösen Lebens innerhalb dieser Parteien und innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Indessen würde ich nicht zustimmen können, wenn man nach der Regel: Wie der Mensch, so sein Gott, — meinen sollte, die bezeichnete Form der Lehre von Gott nur als einen theoretischen Reflex der im Allgemeinen pelagianischen Praxis jener Richtungen verstehen zu dürfen.

Denn es ist ein zielloses Unternehmen, wenn man irgend eine Religion, abgesehen von der Offenbarung Gottes, nur als Product einer eigenthümlichen subjectiven Geistesrichtung sich zur Anschauung bringen, geschweige denn begreifen will. Ebenso verfehlt ist es auch, die charakteristischen Abweichungen der theologischen und der confessionellen Systeme innerhalb der christlichen Kirche nur aus praktisch-subjectiven Antrieben ihrer Urheber, mit Ausschluß jeder objectiv vorausgesetzten und bindenden Lehrtradition, zu erklären. Ein lehrreiches Beispiel dieses Fehlers ist das Unternehmen von Schneckenburger, die Prädestinationslehre Calvins nicht als objective Voraussetzung des Systemes desselben gelten zu lassen, sondern sie als Hilfslehre zur Regulirung der drastischen Religionstendenz Calvins zu erklären. Bei der uns vorliegenden Aufgabe ist freilich die Versuchung zu einem ähnlichen Verfahren sehr gering, da sogleich der erste Vertreter der relativen Gottesidee[1]), mit dem wir uns beschäftigen, von vornherein sich so abhängig zeigt von der theologischen Tradition, daß er sogar der entgegengesetzten Richtung zugewandt zu sein scheint. Wenn ich hier den Namen des Thomas von Aquinum nenne, so wird Mancher sich vielleicht des Urtheils erinnern, welches Baur über den Standpunkt des Mannes in der Lehre von Gott gefällt hat, und welches dahin lautet, daß alle Gesichtspunkte, aus welchen Thomas das Wesen Gottes betrachtet, immer auf den Begriff des absoluten Seins zurückführen, welchem gemäß Gott auch als die allgemeine Form der Dinge gedacht wird. Erst durch Duns Scotus soll der Fortschritt von der Substanz zu dem Subject in dem Begriff Gottes gemacht worden sein[2]). Wie ungegründet jedoch diese Auffassung der Theologie des Thomas ist, soll sich aus der folgenden Darstellung ergeben[3]). Ich folge in derselben der Summa theologica, der spätesten und durchgebildetsten Gestalt seiner Lehre.

---

1) Der Kürze halber gestatte ich mir diesen Ausdruck, dessen speciellere Bestimmung oben schon angegeben ist und aus der folgenden Darstellung noch deutlicher sich ergeben wird.

2) Lehre von der Dreieinigkeit, 2. Bd. S. 634. 655.

3) Ad vocem Baur finde ich bei Schwarz „Zur Geschichte der neuesten Theologie“, dritte Auflage (1864), folgende anzügliche Bemerkungen über die Art, in welcher ich bei anderer Gelegenheit gegen Baurs Forschungen Widerspruch eingelegt haben soll (S. 172): — „so unberechtigt ist der hochfahrende Ton, mit welchem sich der auf des Meisters Schultern stehende Schüler über ihn erhebt und als den eigentlichen Vertreter der wahrhaft historischen Methode sich hinstellt; so absichtlich und darum verstimmend die Lossagung von dem verschrieenen Mann, das Schönthun mit seinen Gegnern“ u. s. w. — Herr Dr. Schwarz hat sichtlich an Zartgefühl zugenommen, seitdem er als College von Herrn Dr. Tholuck die bekannte Charakteristik desselben hat drucken lassen. Freilich an der Vollendung fehlt seinem Zartgefühl wohl

Ich habe angedeutet, daß die Ueberlieferung, an welche Thomas seine Lehre von Gott knüpft, die relative Ausprägung der Gottesidee durch ihn nicht erwarten läßt. Es ist der Neuplatonismus des Areopagiten, dessen Anschauung zwischen der Aussage der Unerkennbarkeit des überwesentlichen Gottes und der Behauptung abwechselt, daß Gott doch als die Ursache der Welt das Sein, die Güte, das Leben in allen Existenzen sei. Ich finde nun zwei Gründe, welche dahin wirken, daß Thomas, ungeachtet er sich an diese Anschauung des unterschiedslosen göttlichen Wesens anklammert, dennoch deren Grenze in einer Richtung überschreitet, die ihn auf die relative Gestaltung der Gottesidee hinausführt. Es ist erstens die Aneignung aristotelischer Anschauungen und Denkformen, welche er auf die neuplatonischen Grundgedanken aufträgt. Nun ist die aristotelische Anschauungsweise in so eigentümlicher Art von der Gewißheit der Realität der Welt durchdrungen, daß durch deren Einführung der pantheistische Zug der neuplatonischen Reflexionen unumgänglich durchkreuzt wird. In dem Maaße jedoch, wie dies geschieht, gelingt es dem Thomas nicht mehr, den Rückgang zu der ruhenden Nothwendigkeit des göttlichen Wesens zu gewinnen; die Relativität der Welt, welche als wirklich anerkannt werden mußte, nöthigt vielmehr, auch Momente relativer Art in Gott anzuerkennen, die sich dem neuplatonischen Schema nicht fügen.

Der zweite Grund dafür, daß Thomas, indem er das Gleichgewicht des neuplatonischen Schema der Gottesidee verliert, zu der entgegen-

---

noch Manches, sonst hätte ihm dasselbe bei dieser Gelegenheit vorgehalten, daß er die Verpflichtung habe, nicht unmotivirte Invectiven gegen mich in die Welt zu schicken, sondern seinen Lesern, damit sie selbst urtheilen können, wenigstens anzudeuten, an welchen meiner Aeußerungen ihm diese Gefühlseindrücke aufgegangen sind. Daß diese von der Parteisucht eingegebenen Empfindungen bei einer Geschichte der neuesten Theologie nicht unterdrückt werden durften, stimmt allerdings zu dem feuilletonistischen Charakter des Buches; aber die Ausbeutung wissenschaftlicher Streitigkeiten zum Skandal paßt weder zu der angenommenen Rolle des Sittenrichters, noch ziemt sie sich für einen wissenschaftlichen Mann. Uebrigens was ich neuerdings gegen Baurs Forschungen geschrieben habe, habe ich zu begründen unternommen, und habe es aus Rücksicht darauf geschrieben, daß nicht der Cultus der Autorität Baurs als Gegengewicht gegen wissenschaftliche Gründe zu Gunsten seiner verfehlten Hypothesen geltend gemacht werde. Bin ich früher dessen Schüler gewesen, so ist mir das Gegentheil davon bewußt, daß ich noch jetzt als Schüler auf seinen Schultern stehe! Denn wo ich ihm nacharbeite, finde ich mich immer nur in größerer Entfremdung von seiner Methode und seinen Resultaten. Und indem ich mir sehr wohl bewußt bin, die Achtung vor Baurs Person in meinen Schriften nicht verletzt zu haben, so sehe ich mich freilich seit dem Erscheinen seiner Broschüre über „die Tübinger Schule“ außer Stande, eine besondere Ergebenheit gegen ihn kund zu thun.

gesetzten relativen Gestaltung der Lehre geführt wird, liegt in dem Mißverhältniß des christlichen Vorstellungsstoffes zu der philosophischen Form der Lehre. Indem nun dieser Uebelstand auch sonst noch weitgreifende Verwirrung in der Theologie herbeigeführt hat, wird es erlaubt sein, ihn etwas genauer zu betrachten Es handelt sich nämlich um die vorgebliche Bedeutung der philosophischen Beweise für das Dasein Gottes in der christlichen Theologie, welche, indem sie für die Methode der Scholastiker charakteristisch sind, zugleich ihre Einwirkung auch auf das Gebiet der nachreformatorischen Theologie erstreckt haben. Diese Beweise sollen bekanntlich dazu dienen, die in der Kirche überlieferte und jedem Gläubigen für sich unmittelbar gewisse Vorstellung von Gott zugleich als das Resultat der zusammenhängenden, philosophisch geordneten Welterkenntniß darzustellen und dadurch die für die Theologie nothwendige Uebereinstimmung des Wissens und des Glaubens zu begründen. Demgemäß führt z. B. Thomas (Summa theol. P. I. qu. 2. art. 3.) das kosmologische und das teleologische Argument darauf hinaus, daß die vollständige Erkenntniß der weltlichen Dinge den Gedanken eines primum movens, einer causa efficiens prima, eines intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur in finem, als nothwendig ergebe. Diese Gedanken werden dann kurzer Hand mit der religiösen Vorstellung von Gott identificirt (et hoc omnes intelligunt deum). Ebenso schließt Duns seinen complicirten kosmologischen, ontologisch ergänzten Beweis (Comm. in sent. P. I. dist. 2. qu 2. 34) zu dem Resultat ab: Ergo aliquod infinitum ens actu existit, et in hoc probatum est esse de deo, quantum ad illud absolutum, quod est primum perfectione omnium a nobis conceptibilium de deo. Nun soll einmal zugestanden werden, daß die Begriffe des die Welt transscendirenden primum movens, ultimus finis, ens infinitum zum Abschluß und zur Erklärung der erkannten Weltordnung nothwendig sind, und daß die Nothwendigkeit dieser Gedanken für uns die Gewißheit ihrer Realität einschließt. Aber daß diese Gedanken und die christliche Vorstellung von Gott sich decken, ist nur behauptet und nicht bewiesen. In Wirklichkeit vielmehr ist die Identität derselben nur in relativem Maaße beweisbar. Denn allerdings schließt die christliche Vorstellung vom Verhältnisse Gottes zur Welt die Attribute des primum movens und des ultimus finis in sich, ebenso mag das esse infinite als Merkmal der Geistigkeit Gottes und seines Unterschiedes von allem Gewordenen in der religiösen Auffassung des Wesens Gottes eingeschlossen sein. Allein die christliche Vorstellung von Gott umfaßt noch Mehreres und Bestimmteres, als jene Begriffe ausdrücken, oder vielmehr sie enthält jene Begriffe nur als Prädicate eines

ganz anders beschaffenen Grundbegriffes. Deßhalb ist es theologisch möglich und erlaubt zu urtheilen: Gott ist primum movens, ultimus finis, ens infinitum. Jedoch ist es ein logischer und zugleich theologischer Fehler, indem die Scholastiker und ihre Nachfolger die umgekehrten Urtheile nicht nur bilden, sondern sie dem theologischen Systeme zu Grunde legen: die erste Ursache, der letzte Zweck, die reine Form ist Gott. Mit einem so beschaffenen Anfange des Systems ist die erstrebte Uebereinstimmung von Wissen und Glauben nur erschlichen.

Der Fehler in dieser Grundlage wirkt nun gerade in den hauptsächlichen scholastischen Systemen sehr deutlich nach. Einmal gewinnt die Offenbarung nicht die richtige Stellung zu der vorgeblichen natürlichen, philosophischen Erkenntniß von Gott. Die Scholastiker kommen nur darauf hinaus, das Verhältniß der beiden Factoren ihrer Theologie als einen quantitativen Unterschied darzustellen, indem Thomas durch die Gnade den natürlichen Verstand gesteigert und zur vollkommeneren Erkenntniß Gottes befähigt werden läßt, und indem Duns durch die Offenbarung mehr Stoff der Erkenntniß Gottes dargeboten findet, als welchen der Verstand für sich erreicht. Wenn nun die Beweise nur der Aufgabe gewidmet sind, daß Gott ist, so leuchtet ein, daß die Offenbarung darüber, was Gott ist, sehr unrichtig in einen Gradunterschied gegen die natürliche Theologie gestellt wird. Wenn hingegen klar ist, daß man durch Beweise für Gottes Dasein nur befriedigt wird, sobald man ein Urtheil über das Wesen Gottes stillschweigend bereit hält, so ist nicht zu leugnen, daß die Resultate jener Beweise und der Inhalt der Offenbarung sich der Art nach unterscheiden und entgegentreten. Einerseits ermittelt man, daß es eine erste Ursache, einen letzten Zweck der Welt als unendliches Wesen geben muß, wenn unsere Welterkenntniß einen befriedigenden Zusammenhang und Abschluß haben soll. Andererseits ist man im Glauben überzeugt, daß der ewige Liebeswille, der unser Heil durch die Person und das Werk Christi verbürgt, zugleich die erste Ursache und der letzte Zweck der Welt ist.

Es leuchtet nun ein, daß der letztere Inhalt sich nicht auf den ersteren reduciren und sich auch nicht theoretisch aus ihm ableiten läßt. Wie setzen nun die Scholastiker den Inhalt der Offenbarung mit ihren abstracten Grundlagen des Gottesbegriffs in Verbindung? Thomas thut dies in äußerlicher Weise so, daß die aus der Offenbarung gewonnene Vorstellung von dem göttlichen Wollen, indem sie sich nicht zur unterschiedslosen Einfachheit des Wesensbegriffs abflachen läßt, gegen diese Grundlage seiner Lehre von Gott nur als Widerspruch absticht und deshalb auch auf die Bahn der relativen Ausprägung der Gottesidee

hinauskommt. Duns hingegen läßt die concreten Elemente der religiösen Vorstellung, die sich mit seinem Grundbegriff der willkürlichen Ursache der Welt nicht vertragen, durchaus fallen. Den tieferen Grund aller dieser Inconvenienzen dürfen wir andeuten. Er liegt darin, daß das kosmologische und das teleologische Argument an sich gar nicht über den Umfang des Begriffs der Welt hinausführen. Indem also die voreilige Identificirung ihrer Ergebnisse mit der religiösen Vorstellung von Gott durch die Scholastiker nur den Sinn hat, daß der Begriff von Gott unter die Linie der christlichen Vorstellung herabgesetzt wird, so ist es wohl begreiflich, daß deren Elemente nur in verkümmerter und relativer Gestalt und nur in mechanischer Addition an die theoretischen Prämissen angeknüpft werden konnten. Dieß wird sich zunächst an Thomas bewähren.

Die erste positive Aussage des Thomas über Gott steht in Abhängigkeit von Aristoteles: Gott ist actus purus, Form ohne Materie (P. I. qu. 3. art. 1). Denn Alles, was aus Form und Materie zusammengesetzt ist, heißt es, ist vollkommen und gut nur durch seine Form, secundum quod materia participat formam, Gott aber ist bonum per essentiam, also ist Gott nicht denkbar als Zusammensetzung von Form und Materie, sondern nur als reine Form. Aus diesem Unterschied Gottes von aller erfahrungsmäßigen Wirklichkeit folgt dann, daß er nicht unter das Verhältniß des Gattungsbegriffs zum Individuum fällt, daß vielmehr göttliches Wesen oder göttliche Natur und Gott identisch sind (3, 2), ferner daß Wesen und Sein für Gott Gleiches bedeuten (3, 4), daß in Gott keine Accidenzen denkbar sind (3, 6). Wenn also Gott durchaus einfach ist (3, 7), so kann er auch in keine Zusammensetzung eintreten, weder als principium formale noch als principium materiale (3, 8). Mit dem Resultate dieses Abschnittes ist also, wie es scheint, jede Möglichkeit der Welt aus Gott ausgeschlossen, die vorher durch den Gedanken des Theilnehmens am Guten gesetzt war. Um so mehr ist es nothwendig, daß man die Argumente beachte, durch welche jener Satz bewiesen, zugleich aber dessen Sinn für Thomas selbst begrenzt wird. Er sagt erstens: Gott ist die erste Ursache; die Ursache aber ist mit dem Stoff des Gewirkten weder der Zahl noch der Art nach identisch, sondern nur der Art nach mit der Form des Gewirkten. Zweitens: Die erste Ursache ist per se wirksam; was aber eine Zusammensetzung eingeht, ist jenes nicht; also ist Gott nicht pars alicujus compositi. Drittens: Kein Theil von

etwas Zusammengesetztem kann einfach etwas Erstes unter den Dingen sein. Denn die Materie ist immer posterior actu simpliciter, die Form aber ist im Zusammengesetzten nur forma participata, also ist Gott, welcher primum ens simpliciter ist, nicht Theil eines Zusammengesetzten. Man erkennt aber leicht, daß diese Argumente es nicht in jeder Beziehung ausschließen, daß Gott als das Formalprincip oder als die Substanz der Welt gedacht werde. Zwar ist die Absicht des Thomas hier auf dasselbe gerichtet, was er in der Summa contra gentiles 1, 26 beweist, quod deus non est esse formale omnium (vergl. Baur, Trinitätslehre, II. S. 635). Jedoch die angeführten Gründe für diesen Satz schließen die Gültigkeit des Gegentheils keineswegs aus. Das zweite und das dritte Argument beziehen sich nämlich blos auf die Anschauung mechanischer Zusammensetzung endlicher Dinge. Wenn Form und Inhalt derselben als Theile unterschieden werden, so kann die erste Ursache allerdings nicht als Theil eines Dinges gedacht werden. Ferner aber leugnet das erste Argument nur, daß die Ursache mit der Materie eines Dinges und mit seiner Form der Zahl nach identisch sei, hingegen giebt es zu, daß die Ursache mit der Form des Dinges der Art nach identisch sei, hierdurch aber ist gerade der Gesichtspunkt offen gelassen, demgemäß Gott als das esse formale omnium betrachtet werden muß, wie es von Thomas auch später (8, 1) geschieht.

Die Gedankenentwickelung der dritten Quästion war durchaus beherrscht durch die Abstraction von den endlichen Dingen; eben deshalb schloß sie mit einer Behauptung, die wenigstens nach der sie leitenden Absicht die Entstehung der Welt aus Gott als unmöglich erscheinen läßt. Für Aristoteles bietet ja auch nicht die reine Form, das unbewegliche primum movens die Erklärung des mannigfachen Daseins; vielmehr setzt er die Materie, das Seinkönnende, als das Princip der Differenzen des Daseins, als die Potenz, welche, durch den höchsten Zweck angezogen, in die Unterschiede der Form und damit in die in sich unterschiedene Wirklichkeit eingeht. Dieser dualistischen Weltanschauung konnte Thomas natürlich nicht folgen, da die Erschaffung auch der ersten Materie durch Gott (44, 2) ihm als Glaubenssache feststehen mußte. Indem er also nur Gott als das principium differentium denken durfte, wurde er genöthigt, sich an die neuplatonische Weltanschauung anzuschließen, daß die Vollkommenheit Gottes darin bestehe, daß alle Vollkommenheiten der Dinge in der ersten wirkenden Ursache präexistiren, und zwar auf vollkommenere Weise als in deren Wirklichkeit (4, 2). Denn die Wirklichkeit der Dinge als einer Vielheit schließt einen

Mangel an Sein im Vergleich mit Gott in sich; das unvollkommene geschöpfliche Sein ist dem Grade nach von der Vollkommenheit Gottes unterschieden (6, 4; 13, 2). Deshalb ist für das ganze Universum die Theilnahme an dem göttlichen Sein immerhin eine vollkommenere als für jedes einzelne Geschöpf (47, 1), und das Universum hat sein Maaß von Vollkommenheit darin, daß jeder mögliche Grad der Güte oder der Wirklichkeit in der Gesammtheit der Creaturen vertreten ist (47, 2). Aber darum ist doch die Vollkommenheit des Universum mit der göttlichen weder gleich noch identisch, sondern behauptet einen Abstand von derselben, wie der des Unvollkommenen und Mangelhaften von dem Vollkommenen ist. Als das vollkommene Sein ist ferner Gott auch das höchste Gut, sofern alle begehrenswerthen Vollkommenheiten von ihm ausgehen (6, 2). Der Begriff des Guten bildet nun den ersten Namen Gottes beim Areopagiten und geht bei diesem dem Begriff des Seienden voran. So unterscheidet auch Thomas beide Begriffe nur secundum rationem und läßt auch nur secundum rationem dem Sein der Priorität vor dem Guten (5, 1. 2). Aber das Merkmal, durch das der Begriff des Guten den des Seins überragt, daß es nämlich sei aliquid appetibile (5, 1), daß es rationem finis importat (5, 4), erinnert an Aristoteles. Dadurch aber wird nun die platonische Weltanschauung modificirt. Die Güte Gottes bewährt sich nach neuplatonischer Vorstellung darin, daß sie als causa efficiens alle Dinge am Guten oder am Sein theilnehmen läßt; da nun aber das höchste Gut auch als finis omnium rerum erkannt ist (6, 3), so ist die Theilnahme der Dinge an dem Guten oder dem Sein per modum cujusdam assimilationis auch danach zu messen, daß Gott das primum principium exemplare finale totius bonitatis ist (6, 4). Dennoch dient diese Bestimmung nicht dazu, den Bann des Neuplatonismus zu durchbrechen, vielmehr verwendet Thomas zunächst gewisse aristotelische Sätze, um den platonischen Grundlagen gemäß auf die Behauptung eines idealen Pantheismus herauszukommen.

Gott nämlich als actus purus und als allgemeine Form ist unbegrenzt (infinitus), weil die Vollkommenheit der Form dadurch bedingt ist, daß sie nicht durch Materie bestimmt ist, während die an sich unbegrenzte Materie eine Vollkommenheit nur durch die Form gewinnt. Nicht also wird Gott von etwas eingeschlossen, er vielmehr schließt Alles in sich, also ist er unbegrenzt (7, 1). Diese Behauptung ist so beschaffen, daß sie die leitende Unterscheidung von Form und Materie bedroht. Auch die Materie, als das Mögliche, ist unbegrenzt; entweder also giebt es zwei Unbegrenzte, oder beide Größen fließen, unter diesem Attribut

betrachtet, in einander. Um beiden Consequenzen zu entgehen, scheint also richtiger distinguirt werden zu müssen zwischen der Materie, die, an sich unbegrenzt, durch die Form begrenzt wird, und der Form, die zwar nicht durch die Materie als das blos Mögliche begrenzt wird, aber welche sich selbst irgendwie begrenzt. Hier sind die Grundbegriffe des Aristoteles, sofern sie zur Auffassung der Vorstellung von Gott angewendet werden, offen für die concreten Attribute geistiger Persönlichkeit, welche doch Thomas selbst anzuknüpfen gedenkt. Aber er ist auf diesen Ausweg nicht eingegangen, vielmehr hält er die Unbegrenztheit Gottes im absoluten, neuplatonischen Sinne aufrecht, indem er die Unbegrenztheit der ersten Materie im Widerspruch mit Aristoteles für relativ erklärt (materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia ejus potentia non se extendit nisi ad formas naturales 7, 2. fin.).

Dennoch klaffen die beiden Elemente, die in so mannigfache Verbindung eingeführt worden sind, unvereinbar aus einander, wenn man die Hauptsätze der achten und der neunten Quästion einander gegenüberstellt, mit welchen die principielle Erörterung des Wesens Gottes abschließt. Gemäß der rein platonischen Grundanschauung ist Gott in allen Dingen, zwar nicht als Theil ihres Wesens oder als accidens, aber wie die wirkende Ursache dem Gewirkten gegenwärtig ist. Denn die Ursache reicht nicht blos bis zum Anfang der Wirkung. Vielmehr ist Gott, da er das wesentliche Sein ist, nach seiner Weise des Seins den Dingen (die ja nur an seinem Sein theilnehmen) gegenwärtig, so lange die Dinge sind. Das Sein Gottes ist der tiefere Grund alles Seins der Dinge als die Form alles Wirklichen (8, 1). Dieser Anschauung lebendiger Bewegung Gottes in den von ihm gewirkten Dingen steht nun gegenüber der aristotelische Satz, daß Gott der Bewegung entbehre, daß das erste Princip unveränderlich und unbeweglich sei, weil Gott, indem er die Fülle der Vollkommenheit des ganzen Seins in sich schließt, nicht nach etwas sich ausdehnen noch etwas sich aneignen kann, auf was er sich nicht an sich im Voraus bezieht (9, 1).

Diesen Widerspruch hat Thomas erreicht, ehe er die Fragen erhebt, wie Gott von uns erkannt werde und unter welchen Bedingungen Namen und Eigenschaften von ihm ausgesagt werden dürfen. Auf diese Themata läßt er die Erörterungen über Gottes Erkennen und Wollen und über die hiervon abhängigen Begriffe folgen, in welchen der concrete Stoff der christlich-religiösen Vorstellung sich darstellt. Aber jene zwischeneingeschobenen Methodenfragen sind weder veranlaßt durch eine Einsicht

in die Erfolglosigkeit der bisherigen Darstellung des Wesens Gottes, noch führen sie zur Einschlagung eines anderen Weges, vielmehr fixirt sich Thomas durch die von ihm gegebene Antwort zunächst erst recht auf dem Standpunkt der neuplatonischen Weltanschauung und Erkenntnißtheorie. Die Folge davon aber ist, daß die bestimmten geistigen Functionen, welche durch die religiöse Vorstellung oder durch die Offenbarung Gott vindicirt werden, entweder, wie das Erkennen, in die Einfachheit des unbegrenzten Wesens zurückgenommen werden, oder, wie das Wollen, dahin führen, daß der Gottesbegriff in die Merkmale einer in sich beschränkten Persönlichkeit ausläuft.

Der natürliche Verstand kann nur erkennen, ob Gott ist und was ihm als der ersten Ursache der Creaturen zukommt, welche so tief unter derselben stehen, daß Gottes Wesen nur weit über denselben hinausliegt (12, 12). Dadurch also wird auf den besonderen Werth der Erkenntniß Gottes aus Offenbarung vorbereitet; allein man täuscht sich, wenn man durch sie eine qualitativ verschiedene Erkenntniß Gottes eröffnet zu finden erwartet. Aus der Gnade wird nur eine perfectior cognitio abgeleitet, nur eine Unterstützung des natürlichen Verstandes in Hinsicht der ihm eigenthümlichen Function. Die Vision führt den Propheten directere Anschauungen göttlicher Dinge zu, oder, wie bei der Taufe Christi, führt sie in das Verhältniß der Trinität ein, und die Offenbarung im Allgemeinen vergegenwärtigt mehrere und ausgezeichnetere Wirkungen Gottes, als man ohnedieß wahrnehmen wird (12, 13). Aber insoweit auch dieser Stoff eine wissenschaftliche, theoretische (speculative) Bearbeitung fordert, ist nur diejenige Aufgabe gestellt, daß man ihn in das Schema der unbegrenzten und unterschiedslosen Einfachheit des Seins Gottes hineinzwänge. Denn (13, 2) die Namen und Eigenschaftsbegriffe bezeichnen Gott insofern, als unser Verstand ihn erkennt. Derselbe erkennt aber Gott aus den Creaturen, sofern diese ihn darstellen. Weil nun Gott als der an sich und im Ganzen Vollkommene alle Vollkommenheiten der Creaturen in sich voraus hat, so stellt ihn jede Creatur dar und ist ihm ähnlich, sofern sie eine Vollkommenheit hat. Zwar geschieht dieß nicht so, daß Gott als etwas derselben Art oder Gattung dargestellt würde, sondern als das über die Creatur hinausgehende Princip, von dessen Wesen sich die Wirkungen entfernen; aber dennoch erreichen dieselben eine gewisse Aehnlichkeit mit Gott. Also bezeichnen die Namen das göttliche Wesen in unvollkommener Weise, wie auch die Creaturen dasselbe in unvollkommener Weise darstellen. Indem also die Eigenschaftsbegriffe nur analogisch auf Gott übertragen werden, so ist der Maaßstab für ihren uneigentlichen Sinn der, daß die Vollkommenheiten, welche in

den Creaturen verschieden und getheilt sind, in Gott eine untheilbare Einheit bilden. Die verschiedenen Eigenschaftsbegriffe gelten aber von Gott nur mit dem Vorbehalt, daß sie eigentlich von dessen Wesen, Macht und Sein nicht unterschieden sind (13, 5). Wie relativ die Eigenschaftsbegriffe für Gott sind, ist endlich an der Behauptung zu erkennen, daß sie nicht nothwendig als ewig gesetzt zu werden brauchen, sondern einzelne ex tempore prädicirt werden dürfen, wie nach Augustin de trin. V, 16 der Name dominus. Denn da zwar die Creaturen auf Gott bezogen sind, da in Gott aber keine wirkliche Beziehung auf die Creaturen stattfindet, sondern dieselbe nur secundum rationem gesetzt wird, sofern die Creaturen auf ihn bezogen werden, so dürfen zeitliche Prädicate in Berücksichtigung des Wechsels der Creatur auf ihn angewendet werden, während in Gott freilich keine Veränderung hineinfällt (13, 7).

Den Uebergang zu den concreten Eigenschaftsbegriffen konnte Thomas insofern noch an der Hand des Aristoteles machen, als dieser die reine Form, also das göttliche Wesen als das Denken bestimmt hat; dieß gilt aber als die vollkommene Thätigkeit, sofern es seinen Zweck nicht außer sich hat, als etwas durch Handeln zu Verwirklichendes, sondern sofern es, auf sich selbst bezogen, keinen anderen Gegenstand hat als sich selbst, sofern es also das Denken des Denkens ist. Gott erkennt sich durch sich (14, 2), und dieß sein Erkennen ist sein Wesen (14, 4). Nun aber wird durch den neuplatonischen Einschlag das göttliche Erkennen auf das von Gott Verschiedene ausgedehnt. In Gott präexistiren ja alle seine Wirkungen wie in der ersten Ursache, also müssen dieselben auch in seinem Erkennen secundum modum intelligibilem sein. Gott erkennt also das von ihm Verschiedene zwar nicht so, wie dasselbe in sich selbstständig ist, aber so, wie er selbst in seinem Wesen die Aehnlichkeit des von ihm Verschiedenen enthält (14, 5). Gott würde nicht sich selbst auf vollkommene Weise erkennen, wenn er nicht erkennte, auf welche Weise seine eigene Vollkommenheit der Theilnahme Anderer zugänglich ist (participabilis ab aliis). Auch würde er das Wesen des Seins nicht vollkommen erkennen, wenn er nicht alle Weisen des Seins erkennte. Deshalb erkennt Gott durch eigenes Erkennen alle Dinge, sofern sie unter einander verschieden sind (14, 6). Demnach (14, 8) ist die Erkenntniß Gottes der Grund der Dinge, d. h. die auf die Möglichkeit des creatürlichen Seins sich erstreckende Selbsterkenntniß Gottes. Dieß ist das Resultat der Hineinschiebung der neuplatonischen Gottesidee in die aristotelische. Unmittelbar damit verbindet aber Thomas die Reflexion, daß der bloße Gedanke, die forma intelligibilis, noch nicht

der Grund der Handlung ist, da derselbe in dem Erkennenden bleibt, daß vielmehr eine Wirkung nur stattfindet, also der Begriff der Ursache auf das Erkennen nur paßt, wenn eine Neigung zur bestimmten Wirkung hinzukommt. Das Erkennen des Möglichen kann auch auf Entgegengesetztes sich beziehen. Wenn es also doch als die Ursache des Wirklichen bezeichnet wird, so muß auch für Gott gelten, daß seine vorher bezeichnete, die Möglichkeit der Dinge in sich schließende Selbsterkenntniß deren wirkende Ursache nur ist, sofern mit ihr der bestimmte Wille verbunden ist, also als scientia approbationis. So hat zwar Gott von sich nur eine theoretische Erkenntniß, weil er für sich kein Gegenstand des aus der Potenz hervorgehenden Handelns ist (operabilis non est). Ebenso hat er vor Allem eine theoretische Erkenntniß von den Dingen, als Objecten seines Denkens. Eine solche hat er nun ausschließlich von denjenigen Dingen, die er blos als möglich denkt, die er sich aber nicht zum Zweck setzt, also auch niemals vollbringt. Dagegen hat er auch eine praktische, auf den Zweckgedanken begründete Erkenntniß derjenigen Dinge, welche er in irgend einer Zeit hervorbringt (14, 16). Diese Gedankenreihe überschreitet den Gesichtskreis sowohl des Aristoteles als des Areopagiten; denn von Zweckgedanken und Wirkungen nach dem Zweck weiß der Letztere überhaupt nichts; der Erstere begründet zwar darauf seine ganze Anschauung der wirklichen Welt, aber er führt dieselbe nur nicht auf seinen unbewegten Gott zurück. In diesem Punkte also schlägt die christliche Gottesvorstellung bei Thomas zum ersten Male energisch durch.

Die christliche Gottesvorstellung gestattet ihm auch, die platonische Annahme der Ideen durch den aristotelischen Zweckbegriff zu befruchten. Ideen sind die Formen anderer Dinge, welche außerhalb der Dinge selbst existiren als Vorbilder und Erkenntnißgründe in dem Verstande Gottes. Bei Allem nun, was nicht zufällig entsteht, muß die Form der Zweck der Entstehung sein. Das Wirkende aber wird wegen der Form nur wirken, indem eine Aehnlichkeit der Form in ihm selbst ist, und zwar in Anwendung auf Gott auf intelligible Weise, wie die Aehnlichkeit des Hauses im Verstande des Erbauers präexistirt. Und dieß darf die Idee des Hauses genannt werden, weil der Künstler beabsichtigt, das Haus der Form ähnlich zu machen, die er im Verstande aufgefaßt hat. Weil also die Welt nicht zufällig entstanden, sondern von Gott geschaffen ist, der durch die Erkenntniß wirkt, so muß im göttlichen Verstande eine Form sein, nach deren Aehnlichkeit die Welt geschaffen ist. Und hierin besteht der Sinn der Idee (15, 1). Es ist aber auch nöthig, eine Mehrheit der Ideen anzunehmen. In jeder Wirkung ist der letzte Zweck eigentlich

beabsichtigt von dem zuerst Wirkenden. Das Beste, was in den Dingen existirt, ist aber die Ordnung des Universum. Also ist diese eigentlich von Gott beabsichtigt und geht nicht zufällig aus der Abfolge der wirkenden Kräfte hervor. Also ist nothwendig, daß Gott die Idee der Ordnung des Universum habe. Der Gedanke einer Gesammtheit kann aber nur gehegt werden unter der Bedingung der Gedanken von den einzelnen Gliedern, aus denen das Ganze besteht. Also müssen im göttlichen Verstande die eigenthümlichen Gedanken von allen Dingen sein, — d. h. eine Mehrheit von Ideen. Dieß streitet nicht mit der Einfachheit Gottes, denn die Ideen in ihrer Mehrheit sind in Gott, als von ihm erkannt. Indem Gott, wie gesagt, sein Wesen auf vollkommene Weise erkennt, so erkennt er sich auch insofern, als er gemäß irgend einer Aehnlichkeit der Theilnahme durch die Creaturen zugänglich ist. Sofern also Gott sein Wesen erkennt, als in bestimmter Weise der Nachahmung durch die bestimmte Creatur fähig, so erkennt er sein Wesen als die eigenthümliche Idee und als den Grund des bestimmten Geschöpfes. Da dieß auf alle Fälle paßt, so streitet die Mehrheit der Ideen nicht mit der Einfachheit des Wesens Gottes (15, 2).

Es käme nur darauf an, daß das Verhältniß der auf die Welt bezogenen Zweckgedanken zu dem göttlichen Gedanken von seinem Selbstzweck bestimmt würde, um den ganzen Umfang der christlichen Gottesvorstellung flüssig zu machen; aber nachdem die folgenden Quästionen über Wahrheit und Falschheit sich auf fernliegende Dinge erstrecken, führt die Erörterung des Begriffs vom göttlichen Leben wieder auf die abstracte Methode des Platonismus zurück. Der Begriff des Lebens hätte Anlaß zur Ergänzung der auf den Gottesbegriff zurückgeführten teleologischen Weltbetrachtung geben können, da Thomas jenen Begriff als den der Bewegung nach dem eingeborenen Zweck bestimmt. Indem er aber die einzelnen Stufen des creatürlichen Lebens durchgeht, erinnert er daran, daß in diesem Gebiet der Zweck, nach welchem das Lebendige, auch das Bewußtlebendige, sich richtet, stets von der schöpferischen Macht gesetzt ist. Und deshalb beschränkt er den Begriff des göttlichen Lebens darauf, daß die Erkenntniß das Wesen Gottes ist und daß dies Wesen nicht von einem Anderen determinirt wird (18, 3). Die Vollkommenheit seines Erkennens besteht aber in der Identität der Kraft, des Objectes, des Actes, und so ist Alles in Gott göttliches Leben, auch die Dinge, sofern sie durch ihre Ideen in Gottes Erkenntniß sind (18, 4).

Einen neuen Anlauf zur concreten Auffassung des Gottesbegriffs nimmt Thomas in der 19. Quästion über den Willen Gottes. Jedes mit Denkfähigkeit ausgestattete Wesen hat das Verhältniß zu dem

erkannten Guten, daß es in demselben ruht, wenn es dasselbe hat, und dasselbe sucht, wenn er dasselbe nicht hat; und beides gehört zum Willen. Deshalb muß auch in Gott der Wille sein, da in ihm Denken ist. Die Einwendung, daß das Streben des Willens immer einen Mangel voraussetze, deswegen also auf Gott nicht Anwendung finden dürfe, wird damit abgelehnt, daß dieß nur die eine Bedingtheit des Willens sei, daß aber derselbe auch stattfinde, indem man den eigenen Besitz liebe und sich an demselben erfreue; und in diesem Sinne wird das Attribut des Willens für Gott in Anspruch genommen. Der Zweckbegriff, der den Begriff des Willens beherrscht, paßt zu Gott insofern, als Gott sein eigener Selbstzweck ist und so auch der Zweck alles dessen, was von ihm gemacht wird. Der Gegenstand des göttlichen Willens ist stets seine Güte, welche sein Wesen ist, und deshalb wird er durch nichts von ihm Verschiedenes bestimmt und in Bewegung gesetzt, sondern er selbst ist für sich das alleinige Motiv seines Wollens (19, 1). Indem also Gott sein Wollen auch auf von ihm Verschiedenes richtet, so fällt die Bedingtheit des Willens durch das Gefühl des Mangels für Gott natürlich aus, da ja nichts außer ihm existirt und nichts als solches denkbar ist, was nicht ihm seinen Ursprung verdankte. Die Beziehung seines Willens auf Anderes hängt vielmehr davon ab, daß die Mittheilung des eigenen Guten zum Begriff des Willens gehört und nun auf Gott in eminenter Weise Anwendung findet. Indem er sich will, will er auch, daß Anderes sei, so wie er das von sich Verschiedene erkennt, indem er sein eigenes Wesen in vollkommener Weise erkennt. Sich selbst aber will er als den letzten Zweck, das Andere aber als Mittel zum Zweck (19, 2).

Bei der Lehre von den Ideen hatte Thomas den Gedanken erreicht, daß die Ordnung des Universum der letzte Zweck sei, der die einzelnen Zweckgedanken oder Ideen Gottes beherrscht (15, 2); der Satz findet jetzt seine Ergänzung darin, daß die Idee der Ordnung des Universum noch durch den eigenen Selbstzweck Gottes beherrscht wird. Bereicherung und nähere Bestimmung gewinnt dieser Zusammenhang, indem Thomas auch den Begriff der Liebe für Gott geltend macht. Denn die Liebe ist die ursprüngliche Bewegung des Willens, sofern sie sich auf das Gute im Allgemeinen, als besessenes oder als nicht besessenes, bezieht. Und zwar unterscheidet nun Thomas die Bewegung der Liebe in zweifacher Beziehung, erstens auf das Gute, das man Einem will, zweitens auf denjenigen, dem man das Gute will. Allerdings ist die erstere Beziehung die ursprünglichere. Denn derjenige, der sich selbst liebt, will das Gute für sich selbst. Indem also Einer

einen Anderen liebt, also das Gute für ihn will, verhält er sich zu demselben als zu sich selbst, sofern er das Gute auf denselben bezieht wie auf sich selbst (utitur eo tanquam se ipso, referens bonum ad illum sicut ad se ipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad se ipsum. 20, 1). Nun erstreckt sich die Liebe Gottes auf alle Glieder seiner Schöpfung; denn Alles existirt nur, sofern es Gott an seinem Wesen, d. h. seiner Güte, theilnehmen läßt, also sofern er den beabsichtigten und verwirklichten Existenzen Gutes will. Freilich ist die Liebe Gottes in diesem Verhältniß zu den Creaturen abgestuft, gegen das Vernunftlose amor concupiscentiae, gegen die zur Gegenliebe befähigten Menschen amor amicitiae (20, 2); Christus aber wird von Gott geliebt mehr nicht blos als das menschliche Geschlecht, sondern auch als die Gesammtheit aller Creaturen (20, 4). Diese Erörterungen weisen darauf hin, daß der Gedanke des Selbstzweckes Gottes, indem er den Gedanken der Weltordnung transscendirt, doch zugleich jedem als Zweck Gottes denkbarem Gliede der Weltordnung immanent sein muß. In jedem einzelnen Willensact, durch den Gott aus Liebe einer Existenz etwas Gutes will und zudenkt, bezweckt er ja auch sich selbst (utitur eo tanquam se ipso). Ferner wird dadurch die Ordnung der Welt nicht beeinträchtigt, da die Liebe Gottes zweckmäßig abgestuft ist vom Vernunftlosen zum Menschen, zum menschlichen Geschlecht, zur Gesammtheit der Schöpfung, endlich zu Christus, den Gott mehr liebt als alles Vorhergenannte, der also dem göttlichen Selbstzweck näher stehen wird als alle übrigen Objecte der Liebe Gottes. Was würde sich für den Begriff von Gott und für den Begriff von der Welt ergeben, wenn diese Ordnung der Liebe Gottes mit dem Verhältniß seines Selbstzweckes zur Ordnung der Welt durch das System der göttlichen Ideen zusammengefaßt würde? Hier liegen die Elemente der christlichen Weltanschauung und des derselben entsprechenden Gottesbegriffs und warten, wie es scheint, nur auf die Intuition, welche sie in einer Form der Anschauung und in einer Formel vereinigt!

Aber Thomas hat sich das im Voraus schon unmöglich gemacht, weil sein Gottesbegriff und seine Weltanschauung durch den Areopagiten und durch Aristoteles gebunden sind. Schon in der Erörterung über den Willen Gottes (19, 3) hat er unterschieden zwischen nothwendigen und nicht nothwendigen Willensacten Gottes. Denn der Wille Gottes hat ein nothwendiges Verhältniß zu seiner Güte, als seinem eigentlichen Object. Daher will Gott seine Güte ebenso nothwendig wie wir unsere Seligkeit. Das von sich Verschiedene aber will

Gott, sofern es auf seine Güte, als dessen Zweck, bezogen wird. Die Mittel zum Zweck wollen wir aber nicht nothwendig, indem wir den Zweck wollen, außer solche Mittel, ohne welche der Zweck nicht sein kann. Da nun die Güte Gottes vollkommen ist und ohne Anderes sein kann, da ihr keine Vollkommenheit durch Anderes zuwächst, so folgt, daß es für Gott nicht absolut, sondern nur hypothetisch nothwendig ist, das von sich Verschiedene zu wollen. Gesetzt nämlich, daß er will, so kann er nicht nicht-wollen, weil sein Wille nicht wechseln kann.

Es besteht also kein Verhältniß der Nothwendigkeit zwischen dem Selbstzweck Gottes und den Zwecken desselben, welche aus den Wirkungen erkennbar sind, die insgesammt Welt heißen. Der Inhalt des göttlichen Willens, der durch die Zurückführung unserer Welterkenntniß auf die die Welt begründenden Zweckgedanken Gottes erkannt wird, ist zwar dem göttlichen Selbstzweck als Mittel, aber als ein zufälliges untergeordnet. Indem die Nothwendigkeit jedes besonderen Willensinhaltes für den göttlichen Selbstzweck geleugnet wird, so wird derselbe als reine Form bewahrt. Dieß entspricht nun sowohl den areopagitischen wie den aristotelischen Voraussetzungen des Thomas. In der ersteren Beziehung ist beachtenswerth, wie das Verhältniß zwischen Macht und Weisheit Gottes bestimmt wird (25, 5). Die Ordnung, welche durch die göttliche Weisheit in die Dinge gelegt ist, entspricht derselben nicht so, daß die göttliche Weisheit auf diese Ordnung beschränkt würde. Der Sinn einer Ordnung, welche der Weise den von ihm gemachten Dingen auflegt, wird vom Zweck hergenommen. Wenn also der Zweck im Verhältniß zu den seinetwegen gemachten Dingen steht, so wird die Weisheit des Urhebers auf eine bestimmte Ordnung beschränkt. Aber die göttliche Güte ist ein Zweck, welcher die geschaffenen Dinge unverhältnißmäßig überschreitet (improportionabiliter excedens res creatas). Deshalb wird die göttliche Weisheit nicht auf irgend eine Ordnung der Dinge beschränkt, so daß nicht ein anderer Lauf der Dinge hervorgehen könnte. Deshalb ist Gott im Stande, Anderes zu machen, als was er macht. — Dieß Resultat entspricht aber auch der aristotelischen Voraussetzung, welche Thomas (7, 1) auch ausgesprochen hat, daß Gott actus purus sei, indem zwar die materia perficitur per formam, nicht aber forma perficitur per materiam. Indem dieß allgemein gilt, so findet es natürlich auch Anwendung auf den Stoff des göttlichen Willens, auf das, was als möglich gedacht wird, weil es von Gott um seiner selbst willen gewollt wird. Nämlich dagegen ist Gott

wiederum um seiner selbst willen, um actus purus zu bleiben, um im Genuß seines formalen Selbstzweckes, im Erkennen seiner Güte auszuruhen (26, 1), völlig gleichgültig, und diese Gleichgültigkeit ist das Merkmal seiner Vollkommenheit.

Indem nun aber Thomas den bestimmten Willen Gottes als die Ursache der Dinge anerkennt und dadurch ausschließt, daß Gott etwas per necessitatem naturae wirke (19, 4), so hat er der Form der religiösen Vorstellung von Gott eine Geltung eingeräumt, welche nicht wieder zur Unterschiedslosigkeit des unbegrenzten Wesens verwischt werden konnte, wie es bei den Begriffen des göttlichen Erkennens und Lebens möglich geworden war. In demselben Maaße aber wird ihm das auf den Begriff des zufälligen Willens zurückgeführte Wesen Gottes zum endlichen Wesen. Wenn Gott die Dinge nach seinen Zweckbegriffen hervorbringt und durch seine providentia in Ordnung auf den letzten Zweck hin hält (22, 1), so wird die Absolutheit dieses Willens noch nicht dadurch gesichert, daß derselbe alles außer Gott zur Existenz Kommende beherrscht, und daß hierin Gott von keinem höheren Verstande abhängt (18, 3; 19, 4), sondern sich selbst Gesetz ist (21, 1). Denn zum Zweck der Hervorbringung der Dinge wird unumgänglich eine Bewegung des göttlichen Willens nach etwas noch nicht Besessenem vorausgesetzt, und diese Bewegung wird nur durch die Befriedigung eines Bedürfnisses verständlich, welches eigentlich von Gott weggedacht werden soll (19, 1. 3; 20, 2) und im Sinne des Aristoteles auch weggedacht werden muß von dem, der nur als der unbewegt sich selbst Erkennende und Selige dem höchsten denkbaren Begriff entspricht. Der Wille ferner, welcher im Verhältniß zu seinem Selbstzweck keiner Mittel bedarf, ist willkürlich, indem er doch Mittel zu jenem Zweck setzt, und um so willkürlicher, wenn er auch andere Mittel zu jenem Zwecke (25, 5), ja entgegengesetzte als die wirklich gewählten, wählen kann. Der Wille aber, dessen wirkliche Zwecke und Handlungen in keinem berechenbaren Verhältniß zum letzten Motiv, hier also zum Selbstzweck Gottes, stehen (25, 5), mag negativ, d. h. mechanisch, unbeschränkt sein, er ist dennoch der in sich beschränkte Wille, wenn die Schranken, die er sich durch seine Zwecke und seinen Plan selbst setzt, kein Motiv der Nothwendigkeit für ihn selbst besitzen. Nur derjenige Wille ist positiv frei und vollkommen selig, dessen Plan im Verhältniß zu seinem Selbstzwecke steht, der deshalb des letzteren gewiß ist in jedem einzelnen dem Plan entsprechenden Zweckgedanken, den er faßt und ausführt. Die Seligkeit hingegen findet nicht statt, wenn jeder einzelne Zweckgedanke von der Erkenntniß begleitet ist, daß auch ein anderer Plan

und im einzelnen Fall ein entgegengesetzter Zweck gefaßt sein könnte. Oder die Seligkeit ist wenigstens nicht vollkommen und nicht göttlich, wenn nur der Trost obwaltet, daß die bestimmte Handlungsweise, z. B. die Erlösung der Menschen durch das Leiden Christi, melius et convenientius justitiae et misericordiae dei sei, während auch eine andere Handlungsweise gerecht gewesen wäre, da auch, was im einzelnen Falle gerecht wäre, von dem zufälligen Willen Gottes abhängt (III, 46, 1. 3).

Allerdings brechen die Merkmale dieser Beschränktheit des göttlichen Willens durch seine nur zufällig gefaßten Entschließungen nicht an allen Stellen der Lehre des Thomas hindurch. Im Gegentheil befleißigt er sich bekanntlich einer sehr straffen Anschauung von der wirklichen Weltordnung Gottes. Sein Wille als erste und allgemeine Ursache schließt freilich Mittelursachen nicht aus, in deren Kraft es liegt, gewisse Wirkungen hervorzubringen (19, 7). Die Ordnung der Welt fordert nun, daß neben den von Gott aus nothwendigen Ereignissen auch zufällige vorkommen. Diese aber hängen davon ab, daß Gott ihnen zufällig wirkende Ursachen als die nächsten Ursachen geordnet hat (19, 8). Gemäß diesem Vorbehalt erreicht der göttliche Wille immer die beabsichtigte Wirkung. Wenn nämlich Gott alle Menschen selig machen will und doch einige verdammt, so ist bei jener voluntas antecedens das secundum quid zu beachten, nämlich die Freiheit des Menschen als die zufällig wirkende nächste Ursache der Seligkeit. Deshalb ist für diese Wirkung Gottes erst die aus Beachtung aller Umstände, also der richtig gebrauchten Freiheit des Menschen, hervorgehende voluntas consequens als die eigentliche Entscheidung Gottes erkennbar (19, 6). Die Gerechtigkeit Gottes im Verhältniß zu den Menschen beruht auch nicht auf einem Rechtsanspruch der letzteren, so daß sie in vertragsmäßigen Leistungen (in mutua datione et acceptione) bestehe; sondern was Gott den Menschen schuldig zu sein und als Schuldigkeit ihnen zu erweisen scheint, ist er nur seiner eigenen Güte, ja seiner Barmherzigkeit schuldig, da jedes Werk der Gerechtigkeit ein Werk der Barmherzigkeit Gottes voraussetzt und in demselben wurzelt (21, 4). Deshalb hat die Gerechtigkeit Gottes keinen privatrechtlichen, sondern einen öffentlichen Charakter, so daß er als gubernator et dispensator über der Ordnung der Welt steht, wie das Haupt einer Familie oder einer sonstwie geordneten Gesammtheit (21, 1). Daß der Einzelne seine Seligkeit erreicht, findet seinen Grund nur in der Prädestination Gottes, weil jenes Ziel des Menschen über dessen natürliche Anlage hinausliegt (23, 1), und nach dem übergreifenden Einfluß der ersten Ursache kann ein meritum nicht als causa praedestinationis gelten (23, 5). Im Wege des Heils

greift nach demselben Gesetze die Barmherzigkeit Gottes über seine Gerechtigkeit über, da diese in jener wurzelt (21, 4), und deshalb ist die Barmherzigkeit nicht im Widerspruch mit der Gerechtigkeit, sondern die Erfüllung der letzteren (21, 3), d. h. Gott ist in seiner Gerechtigkeit sich selbst schuldig, den Menschen Barmherzigkeit zu erweisen.

Nichtsdestoweniger schlagen durch diesen Zusammenhang ganz anders wohin gerichtete Gedankenelemente durch. Thomas, der nach der Geltung der prima causa, also nach der Bedingung der wissenschaftlichen Erkenntniß, es ausschließt, daß ein Verdienst des Menschen causa praedestinationis sei, gesteht daneben eine Betrachtung der Sache in particulari zu, der gemäß ein Effect der Prädestination als Grund eines anderen angesehen, also behauptet werden darf, daß Gott Einem Gnade gebe, damit er die Seligkeit verdiene (23, 5). Hierdurch aber wird die Aussicht auf ein sittliches Privatverhältniß zwischen Gott und den Menschen eröffnet, d. h. Gott zu dem Typus des endlichen Willens herabgedrückt. Dasselbe ist der Fall, indem die Congruenz zwischen der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit Gottes daran anschaulich gemacht wird, daß es nicht der Gerechtigkeit zuwider sei, wenn Gott aus Barmherzigkeit eine gegen ihn begangene Beleidigung vergiebt (21, 3). Wie wichtig aber dieser Zug für die Charakteristik des Gottesbegriffs im Ganzen ist, zeigt Thomas, indem er die Allmacht Gottes hauptsächlich in seinem Schonen und Erbarmen erkennt, sofern Gott die Vollmacht hat, Sünden frei zu vergeben. Denn demjenigen, welcher an das Gesetz eines Höheren gebunden ist, kommt es nicht zu, Sünden frei zu erlassen (25, 3). Gott aber hat keinen Vorgesetzten, sondern er selbst ist das höchste und allgemeine Gut des ganzen Universum, und deshalb begeht er kein Unrecht, wenn er eine gegen ihn selbst begangene Schuld auch ohne Genugthuung vergiebt, wie ein Mensch, wenn er die gegen sich begangene Schuld ohne Genugthuung vergiebt, barmherzig, aber nicht ungerecht handelt (P. III. qu. 46, 2). Das ist nun auch der Grundsatz, nach welchem über die Nothwendigkeit des von Gott zu diesem Zweck wirklich gewählten Mittels, nämlich über den satisfactorischen und meritorischen Werth des Leidens Christi, entschieden wird. Die negative Freiheit, welche die Bürgschaft der Absolutheit des göttlichen Willens sein soll, erweist sich in Anwendung auf jene Lehre nur als der Vorwand, unter welchem Gottes Verfahren im Erlösungswerke von Thomas ganz als das eines endlichen Rechtssubjectes dargestellt wird [1]).

1) Vergl. die Studien über Genugthuung und Verdienst Christi, in diesen Jahrb. Bd. V. S. 599.

Wie konnte nun Baur behaupten, daß Thomas durchaus den Standpunkt der areopagitischen Gottesidee innehalte und daß erst Duns Scotus den Fortschritt von dem Begriffe der Substanz zu dem des Subjectes mache? Kaum anders als so, daß ein Vorurtheil, welches durch eine in verschiedenen Abschnitten durchgeführte Tendenz des Thomas hervorgerufen war, den Forscher gegen die abweichenden Bestandtheile der Lehre des Thomas gleichgültig gemacht hat. Es ist ja gewiß, daß Thomas die Absicht hat, die unterschiedslose Einfachheit des allgemeinen Seins als den Begriff Gottes festzuhalten, und daß er dieser Absicht gemäß nicht umhin kann, die pantheistische Behauptung auszusprechen, daß Gott als das allgemeine Sein auch die Form und das Wesen aller Dinge sei (qu. 8, 1. 3). Aber nicht nur in der Summa contra gentiles I, 26 ist die entgegengesetzte Ansicht ausgesprochen, sondern auch in der Summa theologica I, 3, 8, und zwar hier im Eingange der positiven Darstellung der Lehre von Gott. Ist nun auch die Begründung des Satzes, daß Gott nicht principium formale omnium sei, für mangelhaft zu achten (s. S. 283), so ist es um so deutlicher, daß Thomas auch mit dieser Behauptung über das Verhältniß Gottes zur Welt eine Absicht verfolgt. Dieser Beobachtung entzieht sich Baur, indem er meint (a. a. O. S. 635), daß vom areopagitischen Standpunkte sowohl das Eine als das Andere gesagt werden konnte. Allein dieser Fall gehört doch wohl kaum zu der areopagitischen Abwechselung von Bejahungen und Verneinungen über Gott. Denn dem verneinenden Satze des Thomas entspricht in der Folge der Gedanke, daß die Wirklichkeit der Welt Product willkürlichen Wollens Gottes sei. Diesem Satze und seinen Bedingungen hat nun Baur in seiner Darstellung durchaus keine zureichende Beachtung geschenkt. Er erwähnt freilich S. 641 den Satz, daß Gott liberum arbitrium habe in Beziehung auf das Endliche, fügt aber hinzu, daß das Verhältniß der Welt zu Gott nach Thomas nur als ein immanentes gedacht werden könne. Ferner deutet er S. 717—722 die Lehre des Thomas von den Ideen und ihrem Verhältniß sowohl zur Einheit Gottes als zur Realität der Welt in der Weise, daß die Dinge nicht als von Gott verschiedene Realität gedacht würden (S. 721). Allein dabei ist unbeachtet geblieben, daß die Ideen für Thomas die Gedanken Gottes von dem von ihm Unterschiedenen sind, welches er zugleich, daß es wirklich werde, will. Das Denken Gottes für sich verbürgt dem Gedachten keine eigenthümliche Realität, da Gott alles Mögliche als von sich verschieden denkt, auch dasjenige, was den wirklichen Dingen entgegengesetzt ist. Die Wirklichkeit aber, welche durch die Ideen in Gott begründet wird, ist schon durch dieses Mittel unterschieden von dem blos

als möglich Gedachten. Denn in den Ideen ist die scientia approbationis vollzogen, d. h. das in ihnen als möglich Gedachte ist zugleich durch den Willen bestimmt, verwirklicht zu werden in einer von Gottes Realität verschiedenen Existenz. Diese Gedankenreihe steht freilich im Widerspruch mit der Voraussetzung, daß Gott actus purus sei; denn demgemäß kann es für Gott, wie Baur (S. 637) richtig bemerkt, keine Möglichkeit geben, welche nicht zugleich Wirklichkeit wäre. Derselbe fügt jedoch a. a. O. hinzu: „Es wird sich im Folgenden zeigen, wie Thomas gleichwohl einen Begriff der Macht Gottes aufstellt, welcher mit dem Satze, daß Gott actus purus ist und alles Gedachte und Mögliche in ihm auch actuell existirt, in Widerspruch steht.“ Diese Verheißung hat nun Baur nicht erfüllt; dieser Umstand aber gilt mir wohl mit Recht als die thatsächliche Probe dafür, daß seine Darstellung der Theologie des Thomas unvollständig, also das von derselben entworfene, noch dazu an drei verschiedenen Stellen des Buches vertheilte Bild schief und schielend ist. Die Wahrheit ist, daß nicht erst Duns die Lehre von Gott zum Begriffe des Subjectes fortgeführt hat, sondern Thomas vollzieht den Fortschritt von der Substanz zum Subject im Verlaufe seiner Darstellung selbst. Aber weil er disparate Gedankenreihen an einander klebt, so mangelt den von ihm entwickelten Elementen der Subjectivität das Gepräge der Absolutheit, auf welches der Begriff der göttlichen Substanz angelegt ist.

Die Absicht, dem Thomas Widerspruch zu leisten, leitet den Duns Scotus allerdings in Beziehung auf die areopagitischen Elemente der Lehre seines Vorgängers; allein es wird sich zeigen, in welcher Weise die areopagitische Weltanschauung auch den Duns noch beherrscht. Jedoch in Vergleich mit den Elementen der Subjectivität in der Lehre des Thomas von Gott gewinnt die Lehre des Duns nur eine größere Einförmigkeit dadurch, daß er den aristotelischen Grundbegriff des actus purus zu dem Begriffe des willkürlichen grundlosen Willens ausgestaltet. Zunächst tritt Duns in der Theorie der Erkenntniß Gottes den neuplatonischen Voraussetzungen des Thomas direct entgegen. Die Erkenntniß Gottes durch Negationen gilt ihm nicht als selbstständige Art des Erkennens; vielmehr behauptet er ganz richtig, daß man verneinende Urtheile über Gott nur auf Grund von Bejahungen fällen könne, indem man entfernt, was mit diesen Bejahungen unverträglich ist (dist. 3. qu. 2, 1). Er hält einen positiven, quidditativen Begriff

von Gott für möglich (3, 2, 5. 29), weil der Begriff des Seienden für Gott und für die Creatur identisch dem Sinne nach (univocus) ist (3, 2, 6—10. 18). Er leugnet auch, daß das materielle Wesen der Dinge, wie Thomas wollte, das nächste Object der menschlichen Erkenntniß sei, und daß nur die Seligen die immateriellen Wesen, also namentlich Gott, adäquat erkennen, und er widerspricht dem Aristoteles darin, daß der sinnliche Eindruck der Dinge die Erkenntniß zuerst bestimmt, deren Beschränktheit dann daran zu messen ist, daß man nur durch Abstraction von demselben eine höhere Stufe des Erkennens erreichen kann (3, 3, 2). Gegen jene Meinung des Thomas macht Duns geltend, daß, wenn nur dem durch die jenseitige Seligkeit verklärten Geiste die Erkenntniß des Immateriellen zustehe, hierdurch die gleiche Fähigkeit des irdischen Menschen erwiesen sei, weil omnis habitus naturaliter praesupponit potentiam. Gegen Aristoteles argumentirt er erstens aus der Nothwendigkeit der Voraussetzung, daß das Verlangen nach Erkenntniß der letzten Ursache nicht auf Unmögliches gerichtet sein könne, zweitens aus der Zuverlässigkeit der metaphysischen Erkenntniß, welche die Wahrheit des Begriffes des Seins verbürge, unter welchem man jedes Besondere, also auch das Materielle, auffasse, welche also von der Erkenntniß des letzteren vorausgesetzt werde (3, 3, 3).

Dennoch zeigt eine nähere Betrachtung, daß Duns weder über die blos quantitative Schätzung des Unterschiedes zwischen Gott und Creatur noch über einen blos negativen Gottesbegriff hinausgekommen ist. Der vorgeblich adäquate Begriff für Gott, den Duns durch seinen kosmologischen Beweis erreicht (dist. 2. qu. 2), ist der Begriff des infinitum ens[1]). In dieser Formel ist nun aber das Beiwort zu verstehen nicht als accidentelles Attribut oder als Bezeichnung des Leidens, sondern als innere Bestimmtheit (modus intrinsecus illius entitatis), als Bezeichnung des Grades der Vollkommenheit (cum dico: ens infinitum, non habeo conceptum quasi per accidens ex subjecto et passione, sed conceptum per-se-subjecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis. 3, 2, 17). Der entscheidende Werth dieser Deutung der adäquaten Formel für die Erkenntniß Gottes wird durch Folgendes bestätigt. Der Begriff des Seienden war ja als der für Gott und die Creatur gemeinsame geltend gemacht worden. Er ist aber beiden nicht als Gattungsbegriff gemeinsam, so daß das Sein Gottes der Art nach von dem der Creatur unterschieden wäre (8, 3, 16). Unter den

1) Vergl. die Darstellung des kosmologischen Beweises bei Baur a. a. O. S. 592—606.

drei Beweisen, mit welchen jene mögliche Meinung widerlegt wird, lautet nun der zweite: Die Artbegriffe bezeichnen die Wirklichkeit nicht auch dem Grade nach; — aber was für Gott und Creatur gemeinsam ist, ist ihnen gemeinsam als dem Grade nach Unterschiedenen (illa, per quae commune aliquod contrahitur ad deum et creaturam, sunt finitum et infinitum, quae dicunt gradus intrinsecos ipsius); — also ist mit dem Artbegriff auch der Gattungsbegriff von dem Verhältniß zwischen Gott und Creatur ausgeschlossen (8, 3, 17). Der Absicht des Duns gemäß ist also infinitum ens ein positiver Begriff, hingegen der Begriff der Creatur schließt eine graduelle Negation des Seins und eine Verminderung der für Gott gesetzten Vollkommenheiten in sich; dieser Begriff des ens finitum entspricht also dem areopagitischen Begriffe des defectus, welchen Thomas im Verhältniß der Vollkommenheit der Creaturen zu der Gottes annahm, obgleich der Mittelbegriff des participare bonitatem dei von Duns nicht angewendet, hierin also das neuplatonische Vorbild verlassen ist. Aber wenn auch die Absicht des Duns die bezeichnete ist, so beweist schon der Wortausdruck infinitum ens, daß er doch nur einen negativen Gottesbegriff erreicht hat, und die speciellere Ausführung desselben dient nur zur Bestätigung dieses Urtheils.

Das ens infinitum ist als Resultat des kosmologischen Beweises, als die erkannte Ursache des ganzen Zusammenhanges der endlichen Ursachen das primum et per se agens. Hierin sind nach Duns folgende Bestimmungen enthalten. Erstens ist es incausabile; zweitens wirkt es propter finem; drittens wirkt es als Wille. Die erste negative Bestimmung dient dazu, den Unterschied Gottes von der Welt auszudrücken; deshalb greift sie über die Bedeutung der beiden anderen Charaktermerkmale über, die an sich auch anderen, endlichen Größen beiwohnen können. Die Nothwendigkeit einer ersten Ursache oder die Unmöglichkeit einer endlosen Reihe von Ursachen hat den Sinn, daß die erste Ursache nicht zur Gesammtheit der endlichen Ursachen gehört, quia tunc esset causa sui (2, 2, 14). Allerdings ist das primum effectivum in actu exsistens, und sofern es nicht ab alio existirt, ist es a se; allein das darf nicht so verstanden werden, als ob es sich selbst hervorbrächte, denn dann würde es nicht incausabile sein (2, 2, 16). Der positive Begriff der causa sui wird also von Gott abgewehrt und die aseitas ausschließlich auf die Unmöglichkeit gedeutet, daß der Begriff der causa für Gott selbst eine Bedeutung habe. Zweitens wirkt jedes per se efficiens des Zweckes wegen; also wirkt die erste Ursache wegen des letzten Zweckes. Aber sie wirkt von vornherein und

endgültig nicht wegen etwas von ihr selbst Verschiedenen, weil nichts der Art ihr Zweck sein kann, also ist die erste Ursache der letzte Zweck (2, 2, 18). Drittens wirkt die erste Ursache als Erkennen und Wollen. Denn der Zweck, wegen dessen die erste Ursache wirkt, ist der Beweggrund für dieselbe, entweder als geliebt durch einen Willensact oder als nur in natürlicher Weise geliebt (d. h. ohne Bewußtsein vom Zweck). Das Letztere aber ist falsch, weil darin der erstrebte und bewegende Zweck von der ersten Ursache verschieden wäre, wie das Centrum von der Schwere, die Form von der Materie. Also wirkt die erste Ursache gemäß dem mit ihr identischen Zweck, sofern derselbe durch den Willensact von ihr geliebt ist. Ferner kommt dafür in Betracht, daß es zufällig Verursachtes giebt. Also wirkt die erste Ursache überhaupt in zufälliger Weise; also wirkt sie als Wille. Denn wenn die erste Ursache in nothwendiger Weise wirkte, so würde es überhaupt nichts zufällig Gewirktes auf der Stufe niederer Ursachen geben, also muß diese Art des Wirkens der ersten Ursache im Allgemeinen eigen sein. Nun giebt es aber keinen Grund zufälligen Wirkens außer den Willen, weil alles Uebrige nach Nothwendigkeit wirkt, also ist die erste Ursache Wille (2, 2, 20).

Die letzte Gedankenreihe enthält die charakteristische Modification der teleologischen Weltbetrachtung des Aristoteles, welche wenigstens indirect durch die Einwirkung der religiösen Vorstellung von Gott hervorgebracht sein wird. Aristoteles hat die Bewegung der Welt durch Gott als nothwendig gesetzt, sofern dieselbe als eine in sich gleichförmige aufgefaßt werden muß, und hatte Zufälliges nur auf den niederen Stufen des Weltzusammenhangs in den sich aufdrängenden Abweichungen von der Ordnung anerkannt. Hiergegen verwahrt sich Duns, indem er zwischen den Begriffen contingens und contingenter causatum unterschieden wissen will. Er nimmt es von Aristoteles an, daß Unterschiede des Nothwendigen und des Zufälligen unter den Dingen vorkommen. Aber er bemerkt, daß, wenn die ganze Bewegung der Welt in nothwendiger Weise von der ersten Ursache abhange, dann auch in den Theilen der Welt für Zufälliges kein Raum sei. Entweder also ist auf den Begriff des Zufälligen überhaupt zu verzichten, oder er behält in dem Sinne Bestand, daß das Gegentheil von etwas auch möglich ist, und dann folgt, daß auch die erste Ursache unmittelbar so wirkt, daß sie auch nichtwirken könnte (2, 2, 21). Allerdings ist das direct ausgesprochene Motiv für die Behauptung, daß die erste Ursache in diesem Sinne Wille sei, in der Aufgabe enthalten, daß das zufällig Gewirkte und das zufällig Wirkende in der Welt, nämlich der menschliche

Wille, seine Erklärung finde; also die Einwirkung der christlichen Gottesidee auf jenes Resultat nicht direct nachweisbar. Allein die Reflexion hierauf ist doch unumgänglich, sowohl weil in der philosophischen Tradition kein Anlaß zu dieser Bestimmung lag, Duns vielmehr in diesem Punkte sich von der Auctorität des Aristoteles lossagen mußte, als auch weil das concrete Interesse des Duns an der menschlichen Freiheit, deren Correlat der Willensbegriff für Gott ist, an der katholischen Ordnung des freiwilligen Verdienstes zum Zwecke der Seligkeit gemessen werden muß. Der formelle *Fortschritt der Theologie des Duns* über die des Thomas liegt nun darin, daß er den Begriff des primum efficiens, des ultimus finis, des actus purus überhaupt *nur in der Form der voluntas* ausprägt, während Thomas diesen Begriff erst nachträglich herbeizieht und dann mit seinen Grundbestimmungen nicht ohne Widerspruch zu vereinigen vermag. Duns denkt die Welt ausschließlich als von Gott gewollt und demnach als von Gott wesentlich verschieden: hingegen Thomas behauptet, ehe er den Begriff des Willens Gottes ergreift, in Folge seiner abstracten Grundbestimmungen beiläufig die Wesensidentität der Welt mit Gott.

Der Sinn, in welchem nun Duns die erste Ursache, das Unendlich-Seiende, als Wille definirt. wird weiterhin dadurch erläutert, daß *das Erkennen und das Wollen Gottes nichts von seinem Wesen Verschiedenes* sind und daß *kein ihm zukommendes Erkennen accidens* an ihm ist. Der Beweis des *ersteren* Satzes umfaßt zwei Glieder. *Zunächst* ist das Wollen mit der ersten Ursache identisch. Denn die Ursächlichkeit und die Wirkung der Zweckursache geht der wirkenden Ursache vorher; denn sie bewegt die wirkende Ursache zum Wirken. Und deshalb ist die Ursächlichkeit und die Wirkung der Zweckursache durchaus keiner höheren Begründung fähig (penitus incausabilis). Nun besteht die Ursächlichkeit der ersten Zweckursache darin, die erste wirkende Ursache als das durch sich selbst Geliebte in Bewegung zu setzen, was so viel ist, als daß die erste wirkende Ursache die erste Zweckursache liebt. Also ist dieses Verhältniß keiner höheren Begründung fähig, also nothwendiges Sein und identisch mit dem ersten Wesen. *Ferner* ist das Sich-Erkennen mit dem ersten Wesen identisch. Denn nichts wird geliebt, außer was erkannt ist; also wenn das Sich-Lieben an sich das nothwendige Sein ist, so ist auch das Sich-Erkennen an sich das nothwendige Sein (2, 2, 22). — *Zweitens* aber ist nicht nur das Wollen überhaupt, sondern auch das Erkennen überhaupt mit dem Wesen Gottes identisch und nicht das letztere Accidens an demselben. Denn Gott hat aus sich die Fähigkeit, jedes einzelne Endliche zu bewirken,

indem er es neben jedem anderen Endlichen abgrenzt und es aus Liebe zum letzten Zwecke will. Nun aber ist das Erkennen des einzelnen Endlichen in Gott selbst nichts Endliches (circumscripta cognitione illius non habet, unde possit illud causabile causare). Also ist die Erkenntniß jedes anderen Dinges nichts von dem unendlichen Wesen Gottes Verschiedenes (2, 2, 23; 8, 1, 4).

In der letzten Conclusion taucht ein Gedanke auf, welcher so direct in der Consequenz des von Duns auf Gott angewendeten Begriffs des Willens liegt und zugleich so geeignet ist, durch die von ihm begründete teleologische Weltanschauung die Bildung eines positiven Gottesbegriffs zu vermitteln, daß wir zunächst bei demselben stehen bleiben müssen. Duns sagt: *Gott kann nichts wirken, außer sofern er es aus Liebe zum letzten Zweck, d. h. zu sich selbst, will.* Die durch den Gedanken von sich vermittelte Liebe zu sich bezeichnet die Form des Willens, der als die letzte Ursache gedacht werden darf, sofern er nur bewegt wird durch den Gedanken von sich, als dem letzten Zweck, und durch keinen Gedanken eines von sich verschiedenen Zweckes. Nun begründet jener Satz die Wirklichkeit der Welt aus Gott so, daß dieselbe eine Kette einzelner Zwecksetzungen wäre, die doch nur Mittel für den Selbstzweck Gottes sind. In der zweckmäßigen Verwirklichung der Welt ist also Gott als der urhebende Wille wesentlich von seinen Wirkungen unterschieden, und zugleich ist er doch als Urheber der zweckmäßigen Welt durch keinen von ihm verschiedenen Zweck in Bewegung gesetzt. Denn alle Weltzwecke sind als Mittel dem letzten Zweck, dem Selbstzweck Gottes, untergeordnet und werden nur von diesem aus zu Motiven für Gottes Wirken. Unter dieser Bedingung würde eine teleologische Erkenntniß der wirklichen Welt nicht blos dahin führen, was aus dem Willen Gottes möglich ist, sondern auch dahin, was in dem Selbstzweck Gottes nothwendig, was also zur concreten Bestimmtheit seines Wesens erforderlich ist. Das unendliche Wesen Gottes, aus welchem Duns nicht blos das ableitet, was wirklich geworden ist, sondern innerhalb dessen er auch das Gegentheil der Wirklichkeit für gleich möglich hält, würde auf diesem Wege auf eine innere Begrenzung, auf eine positive Selbstbestimmung Gottes zu nothwendigem Inhalte seines Selbstzweckes führen. Aber eben diesen Weg schlägt Duns nicht ein, um den Begriff des infinitum ens als solchen unverkürzt zu erhalten. Hieraus ergiebt sich, daß er nur einen negativen Begriff von Gott hat und beabsichtigt. Ja nicht nur der Satz, daß Gott alles Endliche aus Liebe zu sich als dem letzten Zweck will, — steht wie zufällig in der oben angeführten Conclusion, sondern auch die Form des nach seinem erkannten Selbstzweck sich

bewegenden Willens steht für Duns als Kategorie Gottes nicht fest. Sowie er bestimmt leugnet, daß Gott causa sui sei, weil er dann nicht incausabilis wäre, so leugnet er an einer früheren Stelle seines Werkes, daß Gott finis sui sei. Gott, heißt es dort (1, 5. 6), genießt sich selbst als das absolute Gute. Der Gedanke des Genießbaren ist nicht eigentlich der Gedanke des Zweckes, aber derselbe paßt zu jenem. Obgleich also Gott nicht Zweck seiner selbst ist, so ist er doch in Hinsicht seines Willens Gegenstand des Genusses für sich, worauf der Gedanke des Zweckes paßt, weil er das höchste Gute ist. Jedoch kann auf ihn nicht der Gedanke des Zweckes in Hinsicht seiner passen, wie er auch nicht in Hinsicht seiner Zweck ist, sondern nur in Hinsicht aller eines Zweckes fähigen Dinge. Diese wunderliche Behauptung, daß Gott nicht Zweck seiner selbst sei, wird dann so begründet: Die Zweckursache bezieht sich nur darauf, worauf sich auch die wirkende Ursache bezieht. Für Gott also, der der letzteren nicht unterliegen kann, ist auch keine Zweckursache gültig.

Wenn im Verhältniß zwischen diesen Sätzen und den Erörterungen über den Begriff des Willens, die oben mitgetheilt sind, kein so klaffender Widerspruch angenommen werden soll, wie er sich auf den ersten Anblick zu ergeben scheint, so wird Folgendes zu erwägen sein. Die Gotteslehre und die Weltanschauung des Duns wird durch den Begriff des Willens nur insoweit beherrscht, als derselbe eine zufällig wirkende Ursache bezeichnet. Hingegen kommt von den übrigen im Begriff des Willens enthaltenen Merkmalen keines für den Zusammenhang der Theologie des Duns in Betracht. Dieß schließt nun freilich nicht aus, daß Duns zu einem nächstliegenden Zwecke an dem Begriff des Willens auch noch andere Merkmale aufzuzeigen vermag, die über den Gedanken der zufällig wirkenden Ursache hinausliegen. Der Fall liegt nun vor. Um zu beweisen, daß in Gott Wollen, Erkennen und Wesen identisch sind, sieht sich Duns genöthigt zur Analyse der besonderen Art, in welcher der Wille Ursache ist, und weist deshalb nach, daß der Wille die Bewegung nach dem erkannten Zwecke seiner selbst ist und wirksam zur Hervorbringung von Anderem, indem das Andere als Mittel zum eigenen Selbstzwecke gesetzt wird. Aber die Absicht, welche zur Bezeichnung dieser in Unterschieden gegliederten Einheit des Willens geführt hat, ist darauf gerichtet, die gefundenen Unterschiede in der Einfachheit des unendlichen Seins zu verwischen. Daran erkennt man, daß Duns nur episodisch zu denjenigen Bestimmungen über den Willen gekommen ist, welche den vorausgeschickten Grundsätzen freilich widersprechen, aber für das Ganze eben nicht die Bedeutung haben, dieselben umzustürzen. Das unendliche

Sein gilt als Wille, weil es als die zufällig wirkende Ursache gedacht werden soll; aber so wenig es deshalb causa sui ist, so wenig entspricht es der Absicht des Duns, es als finis sui zu behaupten, sondern er läßt Gott als ultimus finis nur respectu finibilium gelten.

Gott also ist die erste Ursache als erkennendes und wollendes Wesen. Diese beiden geistigen Wesensattribute unterliegen aber nicht gleichen Bedingungen für die Charakteristik Gottes selbst. Natürlich kann ihm das Wollen nicht beigelegt werden außer so, daß zugleich das Denken der Willensobjecte behauptet wird. Aber indem der Begriff des Willens gesetzt wird zur Erklärung der zufällig gewirkten Dinge, so ist Duns darauf hingewiesen, den Willen Gottes als schlechthin frei und objectiv ungebunden zu behaupten. Hingegen die Erkenntniß Gottes ist nach der Nothwendigkeit seines Wesens denkthätig (speculativus), und hierauf bezieht sich wesentlich nicht Freiheit, obgleich die Erkenntniß Gottes nicht ist ohne den zustimmenden Willen. Denn Gott ist nothwendig denkend, sowie er nothwendig und nicht durch seinen Willen Gott ist. Seine Freiheit nämlich bezieht sich nicht auf sein Inneres (intrinseca), welches die Voraussetzung seiner Thätigkeit ist; sondern seine Freiheit bezieht sich auf Alles, was zu schaffen möglich ist. In Hinsicht dieser muß man also die erste Entscheidung in den Willen setzen; dieß würde aber nicht stattfinden, wenn praktische Erkenntniß die Entscheidung vorher hätte (38, 1. 3). Also bezieht sich das für Gott nothwendige Denken und Erkennen nicht auf die Dinge. Worauf es sich bezieht, wird sich ergeben, wenn zuerst die Beziehung des Willens und des Erkennens auf die Dinge näher erläutert worden ist.

Die Freiheit des göttlichen Willens bildet den Schlüssel zur Erklärung der zufällig gewirkten Dinge. Duns erkennt sie aus der Analogie mit dem Willen des Menschen so, daß er die Funktionen des letzteren, welche Merkmale seiner Unvollkommenheit sind, von Gott fern hält. Deshalb beschränkt er die Freiheit des göttlichen Willens auf die Fähigkeit, entgegengesetzte Objecte zu setzen. Durch in sich einiges, einfaches, unbegrenztes Wollen bezieht sich Gott auf jeglichen möglichen Willensgegenstand, und es würde eine Unvollkommenheit sein, wenn der Wille blos auf einen Gegenstand und nicht zugleich auf dessen Gegentheil sich richten könnte, vorausgesetzt, daß dasselbe an sich möglicher Willensgegenstand ist (39, 1. 21; 8, 5. 23). Dieß ist anschaulich an der Art, wie Duns die Prädestination denkt: Gott prädestinirt in zufälliger Weise denjenigen, welchen er prädestinirt, und er kann nicht-prädestiniren, freilich nicht so, daß beides Entgegengesetzte zusammen oder nach einander stattfindet, sondern beides

getrennt im Moment der Ewigkeit. Deshalb kann auch der Prädestinirte verdammt werden, wenn er in der Sünde endgültig verharrt; wie er also verdammt werden kann, so kann er auch nicht-prädestinirt werden (40, 1. 2). — Zu dieser Art von göttlicher Willensfreiheit gehört es nun freilich, daß nicht das vorausgesetzte nothwendige Erkennen Gottes die entscheidenden Zweckgedanken darbietet. Denn dann würde Gott nothwendig erkennen, daß dies Bestimmte gemacht werden müsse, und dann dürfte der Wille, welchem die Erkenntniß dieß darbietet, nicht jenes nicht-wollen, weil der Wille dann nicht richtig wäre (38, 1. 2). Die Zufälligkeit der Schöpfung erlaubt es nicht, ihren Grund in der Erkenntniß Gottes zu suchen, welche jeder Thätigkeit seines Willens vorhergeht, weil jener primus intellectus Gottes mit Naturnothwendigkeit vor sich geht. Ein dieser Erkenntniß folgendes Wirken des göttlichen Willens würde also auch nur nothwendig sein, und die Zufälligkeit des Gewirkten wäre damit ausgeschlossen (39, 1. 14). Wie wird sich also das göttliche Erkennen der Dinge zu ihrem Gewolltsein durch Gott verhalten? Die Antwort ist: Gott will etwas früher, als er erkennt, daß er es wolle. Die Gewißheit des göttlichen Erkennens des zukünftig Zufälligen ist nicht ohne die Gewißheit der Willensentscheidung. Deshalb geht die Beziehung auf einen Gegenstand, welche ursprünglich im Willen Gottes sich findet, jeder Erwägung dieses Willensactes in der Erkenntniß voraus. Deshalb sind die Dinge begründet nicht im Willen, sofern er erkannt ist, sondern im Willen an sich (45, 1. 1). Deshalb sind auch die Ideen abgeleitete Erkenntnißgegenstände (objecta secundaria cognita), d. h. Erkenntnisse Gottes, welche von seinem Wollen abhängen und als solche keine Nothwendigkeit haben. Sie stellen das dar, was für Gott auszuführen möglich ist (operabilia), und schließen darum wiederum keinen Grund der Nothwendigkeit für die Ausführung in sich (38, 1. 5). Vielmehr folgt aus ihrer Abhängigkeit vom göttlichen Willen, daß sie die Gedanken des entgegengesetzt Möglichen zum Inhalt haben. Denn in der Ewigkeit, also abgesehen von den wirklichen Wirkungen Gottes, besteht die ratio volendi alterum oppositum in quibuscunque aliis a deo (45, 1. 2).

Der Freiheit des göttlichen Willens wird also dasjenige Gebiet des göttlichen Erkennens schlechthin untergeordnet, welches die Gedanken der Wirkungen Gottes umfaßt; die Abhängigkeit dieses Gebietes vom göttlichen Willen erstreckt sich ferner dahin, daß, abgesehen von der wirklichen Ausführung eines Gedankens in der Zeit, auch das Entgegengesetzte, sofern es überhaupt für Gott möglich ist, in der Gedankenwelt Gottes umfaßt wird. Jenes Verhältniß zwischen dem

Erkennen und dem Wollen der Dinge entzieht sich freilich der Analogie mit dem Gesetz des menschlichen Willens, der mindestens eine Wechselwirkung zwischen beiden geistigen Factoren darbietet. Jedoch behauptet auch Duns, daß die Abhängigkeit des göttlichen Erkennens der Dinge von dem Wollen derselben mit einer gewissen Schranke behaftet ist. Entgegengesetztes nämlich fällt in den Umkreis der göttlichen Weltgedanken nur hinein, sofern es für Gott möglich ist[1]). Diese Beschränkung hängt nun von dem primus intellectus ab, der dem Willen vorhergeht und als solcher nothwendig ist und nothwendigen Inhalt hat: Wie Gott von Natur alle nothwendigen Principien erkennt, gleichsam vor der Bethätigung des Willens (weil ihre Wahrheit nicht von dieser abhängt und weil sie der göttlichen Erkenntniß gegenwärtig wären, auch wenn Gott nicht, was ja unmöglich, nicht-wollend wäre), so ist das göttliche Wesen der Erkenntnißgrund jener nothwendigen Principien im ersten Augenblick seines Wesens. Denn dann sind sie wahr, zwar nicht, weil sie als wahr die göttliche Erkenntniß bewegen (dann nämlich würde dieselbe von etwas vom göttlichen Wesen Verschiedenem leiden), sondern demgemäß, daß das göttliche Wesen der Erkenntnißgrund des Einfachen wie des Zusammengesetzten ist (39, 1. 23). Es ist nicht ganz genau, indem Ritter[1]) diese Behauptung mit den Worten wiedergiebt, daß der erste Verstand Gottes die nothwendigen Principien aller Dinge enthalte; denn es heißt: omnia principia necessaria. Im Widerspruch mit der Weltanschauung des Duns ist ferner die an diesen Bericht angeknüpfte Erwartung Ritters, daß der erste Verstand Gottes deshalb auch auf den Plan der möglichen Welt einwirken werde, welchen der Wille Gottes ergreift und verwirklicht. Duns stellt es ja, um den Begriff des zufällig Gewirkten zu erhalten, gerade in Abrede, daß der erste Verstand Gottes dem Willen einen bestimmten Gedanken der Dinge darbiete, weil dann der Wille nicht die Freiheit habe, denselben nicht-zu-wollen (38, 1. 2; siehe S. 53). Was haben wir uns also unter jenen durch den ersten Verstand Gottes nothwendigen Principien vorzustellen? Duns giebt folgenden Aufschluß: Nicht die Allmacht Gottes macht einen Gegenstand in ursprünglichem Sinne möglich, sondern die Erkenntniß Gottes, welche ihn im ersten

---

1) 39, 1. 21: Potest unica volitione simplici illimitata tendere in quaecunque volibilia, ita quod, si voluntas illa vel volitio illa esset tantum unius volibilis et non posset esse oppositi, quod tamen est de se volibile, hoc esset imperfectionis in voluntate.

2) Geschichte der Philosophie VIII. S. 395.

Augenblick seines Wesens (also in der Ewigkeit) denkbar macht (producentem illud in esse intelligibili). Demgemäß hat ein Gegenstand seine Möglichkeit im zweiten Augenblick des göttlichen Wesens (d. h. als Object des Willens), weil an sich formaliter ihm das Sein nicht widerspricht. Also ist zwar ein Gegenstand nicht eher möglich, als die Allmacht in Gott ist. Wenn aber ein Ding als möglich verstanden wird abgesehen von Gottes Allmacht, so ist es wahr, sofern es auf den göttlichen (ersten) Verstand zurückgeführt wird. Ebenso ist ein Gegenstand als unmöglich zu setzen, indem er auf den göttlichen Verstand zurückgeführt wird, sofern derselbe einen Gegenstand als solchen setzt, dessen Theile in einem formalen Widerspruch begriffen sind, wodurch das Ganze unmöglich wird (43, 1, 5. 6). Hieraus erkennt man, daß unter den nothwendigen Principien des göttlichen (ersten) Verstandes die Principien der Logik gemeint sind. Was ihnen gemäß denkbar ist, gilt auch von Gott, nicht blos objectiv, sondern auch subjectiv. Auch von Gott kann Widersprechendes nicht zugleich wahr sein, wie daß er selig sei und daß er nicht selig sei (Prol. qu. 1, 29). Nach demselben Gesetz erklärt es Duns für möglich, daß in dem einen Wesen drei Personen sind, weil die Mehrheit und die Einheit nicht zugleich sich auf dasselbe Object beziehen (2, 4, 2). Andererseits umfaßt die göttliche Allmacht auch nur Alles als möglich, was keinen Widerspruch in sich schließt; ein Widerspruch aber würde darin liegen, daß ein Stein selig gemacht werden sollte; also ist auch dieß für Gott nicht möglich (44, 1, 3. 4). Indem also Gottes Wille fähig ist, Entgegengesetztes zu setzen, sowohl in der Sphäre der Idee als in der Wirklichkeit, so setzt sein nothwendiger erster Verstand die Grenze, daß das Entgegengesetzte auch logisch denkbar sei und nicht etwa einen Widerspruch in sich schließe, mit welchem das Sein unverträglich wäre.

Das einfache unendliche Sein, welches als der nur logisch begrenzte Wille die Welt als das zufällig Gewirkte hervorbringt, und zwar so, daß ebenso gut auch das Entgegengesetzte im Ganzen und im Einzelnen möglich ist, ist seinerseits unveränderlich, weil es das Nothwendige ist und in keine andere Form übergehen kann (8, 5, 2). Außer Gott ist aber nichts unveränderlich, weil es sonst nichts wesentlich Nothwendiges giebt (8, 5, 22). Aus der Veränderlichkeit alles Uebrigen, das durch Gott zufällig bewirkt wird, folgt deshalb nicht, daß die erste Ursache in eine Veränderung übergeht, indem sie auf nicht=nothwendige Weise wirkt. Sowie auch der menschliche Wille im Einzelnen fähig ist, einen gefaßten Willensentschluß unveränderlich festzuhalten und aus ihm heraus immer

wieder von Neuem zu handeln, so ist die Absicht Gottes, zu bestimmter Zeit etwas von sich Verschiedenes zu wollen und zu schaffen, ewig (8, 5, 23). Analog hiermit ist diejenige Folgerung aus dem Begriff des Willens, daß, wie derselbe in die Ferne wirken kann, aus der Allmacht nicht auf eine wesentliche Gegenwart Gottes in den Dingen geschlossen werden darf (37, 1, 4). Hieran kann man anschaulich machen, wie Duns den Schluß von der Neuheit und zeitlichen Begrenztheit der göttlichen Schöpfungen auf ein Eingehen des göttlichen Willens in die Form der Zeit abgewehrt wissen will. Die zeitliche Relation der Dinge auf Gott schließt nichts weniger in sich als die zeitliche Relation Gottes auf die Dinge. In diesem Falle findet vielmehr diejenige Form der Relation statt, in welcher etwas von dem Verglichenen verschieden ist und deshalb diesem keine Nöthigung zur Gegenseitigkeit auflegt (30, 2, 9). Dem entspricht es nun aber ferner, daß in Gott, dem vollkommen einfachen und nothwendigen Wesen, keine reale Beziehung auf die Creatur stattfindet, kein Grund, welcher nothwendiger Weise die Existenz des von Gott Verschiedenen erheischte (30, 2, 14).

Hier eröffnet sich der kritische Punkt in dem Gottesbegriff und in der Weltanschauung des Duns. Um das Zufällige in der Welt zu erklären, dessen Gegentheil denkbar und deshalb ebenso möglich ist als das wirkliche Ding, hat er die erste Ursache als den zufällig wirkenden Willen definirt, der in seinen Wirkungen durch keine andere als die formallogische Gesetzmäßigkeit geleitet wird und innerhalb derselben das Entgegengesetzte als gleich möglich sich vorsetzt. Zu den Dingen, welche als wirklich gewordene in unsere Erfahrung fallen, hat Gott keine reale Beziehung, weil sein Wille die ganz gleiche Beziehung zu dem der Wirklichkeit Entgegengesetzten und nur logisch Widerspruchslosen hat, was er jedoch zufällig nicht wirkt. Wenn man also, um das Räthsel des Daseins völlig zu lösen, fragt, warum sich der göttliche Wille mehr für den einen der als möglich gedachten Gegensätze entscheidet als für den anderen, so ist allerdings die Antwort des Duns niederschlagend genug: Es ist ungebildet, für alle Dinge Grund und Beweis zu verlangen! Denn für das Princip des Beweises giebt es keinen Beweis. Das unvermittelte Princip aber ist, daß der Wille dieß will, so daß zwischen den Gliedern dieses Satzes kein Mittelgrund obwaltet. Deshalb ist dafür, warum der Wille gerade dieses gewollt hat, kein Grund außer dem, daß der Wille der Wille ist (8, 5, 24). Duns hat ganz Recht, daß ein directer Beweis für ein Princip nicht gefordert werden darf; aber jeder Gedanke, der als Princip

geltend gemacht wird, wird als solcher indirect bewiesen, wenn er wirklich Alles zu erklären vermag, was von ihm abgeleitet wird. Zur Erklärung der wirklichen Welt, sofern sie das Merkmal der Zufälligkeit an sich trägt, postulirt Duns als erste Ursache den zufällig wirkenden Willen, das heißt eine solche Ursache, der gemäß alles logisch Widerspruchslose möglich ist, die wirkliche Welt und ihr mögliches Gegentheil im Ganzen und im Einzelnen. Aber indem der Wille Gottes als die Ursache alles logisch Möglichen bezeichnet wird, reicht er ja eben nicht zu, um das wirklich Gewordene zu erklären. Um das Wirklichwerden der einen Möglichkeit aus dem göttlichen Willen zu erklären, müssen wir trotz der Selbstgewißheit des doctor subtilis einen nothwendigen Mittelgrund fordern, d. h. sein Princip ist indirect widerlegt.

Diese Widerlegung des Princips der Weltanschauung des Duns ist uns beiläufig zugefallen, indem wir nur darauf ausgingen, den Gottesbegriff desselben verständlich zu machen. Zur Vervollständigung desselben kommt nur noch Weniges in Betracht. Zunächst behauptet er im Widerspruch zu Thomas, daß unter den wesentlichen Vollkommenheiten Gottes nicht blos subjectiv zu unterscheiden sei, sondern daß eine wesentliche Nicht-Identität z. B. zwischen seiner Güte und seiner Weisheit obwalte. Denn sofern diese Eigenschaften definirbar wären, was sie freilich nicht sind, so würde es in den Definitionen nicht blos auf subjectiv unterschiedene Merkmale, sondern auf die Bestimmtheit der Sache ankommen. Mit der Einfachheit Gottes verträgt sich aber jene Annahme ebenso gut, wie der reale Unterschied zwischen den Proprietäten der trinitarischen Personen wie zwischen der innascibilitas und der paternitas Gottes des Vaters (8, 4, 17. 21). Auf diese Behauptung haben wir keine Ursache Gewicht zu legen, weil sie keine Folgerungen nach sich zieht, und weil der angeführte Beweis die Behauptung eigentlich widerlegt. Denn wenn wir die einzelnen göttlichen Eigenschaften nicht zu definiren vermögen, so können wir sie als wirkliche Unterschiede in Gott nicht aufzeigen; wir unterscheiden sie also nur nach einer subjectiven Rücksicht.

Wie folgenlos dieser Anlauf bleibt, ergiebt sich aber insbesondere an der Art, wie Duns das Verhältniß des göttlichen Gesetzes zur göttlichen Allmacht darstellt. Diese Darstellung gewährt den Schlüssel zur praktischen Weltanschauung des Duns. Die Vollmacht einer jeden mit Erkenntniß und Willen ausgestatteten Größe ist entweder absolut oder geordnet (ordinata). Der Sinn dieser Unterscheidung ist, daß die Vollmacht geordnet ist, wenn sie dem richtigen Gesetze folgt,

absolut, wenn sie außer demselben oder gegen dasselbe sich ergeht. In jedem endlichen Willen nun, welcher als solcher dem Gesetze untergeordnet ist, schließt der Gebrauch der absoluten Vollmacht einen Widerspruch gegen die Ordnung in sich; dagegen für Gott, dessen Machtvollkommenheit dem Gesetze übergeordnet ist, schließt die Ausübung der absoluten Vollmacht, also die Abweichung von dem Gesetz, nicht nothwendig Widerspruch gegen dasselbe in sich. Gott kann doch richtig handeln, ohne sich nach der Vorschrift des Gesetzes zu richten. Die Gesetze nämlich, um die es sich hier handelt, sind als solche nur von dem göttlichen Willen und nicht von dem vorhergehenden (ersten) Verstande Gottes vorgeschrieben (dist. 39; siehe S. 54). Oder sofern der Verstand Gottes dem Willen ein solches Gesetz darbietet, z. B. daß jeder zu Verherrlichende erst mit Gnade versehen werden muß, so ist das Gesetz richtig, wenn es dem Willen, der frei ist, gefällt. Also Gott wirkt doch auch dann noch geordnet, wenn er mit seiner absoluten Vollmacht von jenem Gesetze abweicht, unter Vorbehalt dessen, daß sein abweichendes Verfahren keinen logischen Widerspruch in sich schließt (wonach sich ja die Richtigkeit der Erkenntniß Gottes richtet). Denn die Richtigkeit des Gesetzes, der gemäß man richtig und geordnet handelt, ist in der Machtvollkommenheit Gottes, der auch ein anderes Gesetz als richtig aufstellen könnte; denn jedes Gesetz ist nur insofern richtig, als es als solches vom göttlichen Willen angenommen wird (44, 1, 1. 2). Durch diese Grundsätze ist die durch keinen positiven Zweck, sondern nur durch das logische Gesetz vom Widerspruch gebundene Willkür auch als Maaßstab des göttlichen und des menschlichen Handelns durchgeführt. Etwas ist Norm für beide nur, sofern es von Gott gewollt ist und keinen logischen Widerspruch in sich schließt, und diese Norm ist auch für Gott nicht bindend, wenn das Gegentheil logisch widerspruchsfrei ist. Das Gesetz, quod omnis glorificandus prius est gratificandus, gilt nur, weil Gottes Wille es gebilligt hat. Wenn es keinen Widerspruch in sich schließt, daß Einer auch ohne Begnadigung zur Herrlichkeit geführt werde, wenn also auch dieser Gedanke aus dem göttlichen Verstande seinem Willen dargeboten werden kann, so handelt Gott recht und ordentlich, wenn er auch einmal ausnahmsweise hiernach verfährt. So ist es für Gott auch nach seiner potentia absoluta nicht nur möglich, Einen zu retten, obgleich derselbe in einer endgültigen Todsünde stirbt und verdammt wird, sondern er kann auch den schon verdammten Judas retten, da dieß keinen Widerspruch in sich schließt (44, 1, 3).

Natürlich ist dieß Alles folgerecht, wenn auch in dem göttlichen Willen kein nothwendiger Zweck aufgezeigt wird, nach welchem zu

messen wäre, was einen ethischen Widerspruch für Gott wie für die Menschen in sich schlösse, wonach gewisse Gesetze nicht blos für diese unverbrüchlich, sondern auch nothwendiger Ausdruck des in sich einheitlichen und gleichen Willens Gottes wären. In dieser Hinsicht hätte die reale Unterscheidung göttlicher Eigenschaften, also der Weisheit und der Güte, als Correctiv dienen können; die Behauptung der ethischen Willkür des göttlichen Willens dient also zur Bestätigung dafür, wie unerheblich es im Ganzen ist, daß Duns in jenem Punkte dem Thomas den Widerspruch leistet, den er noch dazu auf keinen positiven Ausdruck zu bringen vermochte.

Duns denkt also freilich seinen Gott rein in der Form des subjectiven Wollens, also das Subject. Und zwar übt seine Darstellung den eigenthümlichen Reiz auf den Leser aus, welcher an jeder consequenten Gedankenbildung haftet, während die äußerliche Combination fremdartiger Elemente in der Lehre des Thomas von Gott den Leser nöthigt, sich wiederholt umzuschauen, damit ihm die Nähte nicht entgehen. Freilich die Befriedigung durch eine bleibende Wahrheit gewährt die Durchforschung der Lehre des Duns von Gott nicht. Ich kann es aber nicht unterlassen, bei dieser Gelegenheit die Beurtheilung Baurs zu Rathe zu ziehen. Dieselbe ist um so interessanter, als sie einen eigenthümlichen Wechsel der Auffassung zeigt. Zuerst in der 1842 erschienenen Lehre von der Dreieinigkeit findet derselbe, daß durch die Lehre des Duns „die absolute Transscendenz der Gottesidee überwunden sei. Ist Gott das absolut freie Subject, weil ohne die absolute Zufälligkeit des göttlichen Willens auch nichts Endliches frei und ein zufällig Wollendes und Wirkendes sein könnte, so ist eben damit das Absolute in das endliche Subject selbst gesetzt" (a. a. O. S. 656). „Der absolute Gott, dessen Wesen selbst die absolute Freiheit ist, ist für den Menschen nicht mehr ein blos Jenseitiges, sondern in seinem Selbstbewußtsein ihm unmittelbar Gegenwärtiges; das endliche Subject ist in der Unendlichkeit seiner Freiheit selbst ein unendliches, das das Princip und die Wahrheit der Unendlichkeit seines Wesens ebenso in sich selbst wie in Gott hat" (S. 659). „Es ist erst der Standpunkt des Duns, auf welchem das freie sich selbst bestimmende Subject in seiner Unendlichkeit zu seinem Rechte kommt, aber es zeigt sich auch die Einseitigkeit, die diesem Begriffe noch anhangt . . . . . . Das Verhältniß Gottes und des Menschen ist, da die Freiheit auf beiden Seiten ein gleich absoluter Anfang ist, ein schlechthin unvermitteltes, und das Endliche und Unendliche fallen in eine völlig ununterscheidbare Einheit zusammen" (S. 660). Die Lehre des Duns ist in diesen Folgerungen

Baurs gewiß unrichtig aufgefaßt. Daß jener in der hier angegebenen Weise die Selbstvergötterung des Menschen gelehrt haben sollte, ist bei seinem aufrichtig katholischen Christenthum nicht zu erwarten, das ihm den Weg der Verdienste vorschrieb, aber denselben durch die Gewißheit der göttlichen Gnade begründete und begrenzte. In anderer Weise lautet nun auch die Charakteristik der Theologie des Duns in der Abhandlung über den „Begriff der christlichen Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwickelung" (Theol. Jahrb. 1846. S. 223). Duns soll an die Stelle des von Thomas behaupteten quantitativen Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen „das qualitative Moment des in seiner Endlichkeit zugleich unendlichen Subjects" gesetzt haben. Aber „wie der Mensch ein frei wollendes Subject ist, so ist Gott, das absolut freie Subject, nicht mehr die eine Substanz, sondern das freie sich selbst setzende und bestimmende Subject". Das ist gewiß vorsichtiger und richtiger geurtheilt. Allein, wenn auch Duns mit dem Gedanken des zufälligen Willens, der jeden concreten Zweckes entbehrt, jeder Motivirung unzugänglich, für allen möglichen Inhalt offen ist, den Begriff des absoluten göttlichen Willens meinte ausgedrückt zu haben, so ist dieß ja nur diejenige Vorstellung vom Willen, wie er etwa der unreifen Entwickelungsstufe entspricht, also des durchaus beschränkten und endlichen Willens. In dieser Art kommt nun auch der menschliche Wille mit dem göttlichen überein; aber wie sie nicht der Zahl nach identisch sind, so hängt auch ihre von Duns gewiß beabsichtigte und im System durchgeführte Unterscheidung und Gegenüberstellung davon ab, daß keiner von beiden als absolut frei charakterisirt ist. Noch einmal äußert sich Baur über Duns in dem Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte (2. Ausgabe 1858), aber so, als ob er den früher geltend gemachten, von einander abweichenden Gesichtspunkten zugleich gerecht werden wollte. Wenn ohne die absolute Zufälligkeit des göttlichen Willens auch im Endlichen nichts frei und zufällig ist, so „hat das endliche Subject selbst das Absolute in sich, es hat in seiner Freiheit ein absolutes Princip". Der absolute Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen wird in der Idee der Freiheit dadurch aufgehoben, „daß die Freiheit in dem Menschen dasselbe absolute Princip ist, wie in Gott" (S. 247. 248). Endlich in der aus dem Nachlasse herausgegebenen Kirchengeschichte des Mittelalters (S. 367) hat Baur die richtige Einsicht ausgedrückt, daß, wenn auch Duns die Freiheit als ein gleich absolutes Princip in Gott und im Menschen setzt, er „zwischen beiden Größen eine den quantitativen Unterschied voraussetzende Proportion annimmt". Dieß entspricht dem oben (S. 48 f.) nachgewiesenen Umstande, den Baur niemals beachtet hat, daß

Duns von vornherein von dem areopagitischen Gradunterschied zwischen Gott und Welt nicht losgekommen ist. Indem nun in diesem Schema der Begriff des zufälligen Willens, der relativen Persönlichkeit, auf Gott angewendet worden ist, hat Duns zugleich die völlige Transscendenz des göttlichen Wesens ausgedrückt, da ja nur unter dieser Bedingung dem Begriff von Gott der Werth des absoluten Wesens erhalten zu werden scheint.

Die dialektische Zersetzung der scholastischen Systeme, welche im Nominalismus vollzogen worden ist, hat die in Thomas und Duns repräsentirte Grundrichtung der mittelalterlichen Lehre von Gott durchaus nicht verändert. Die materielle Uebereinstimmung des Nominalismus mit den von ihm vorausgesetzten Systemen behauptet sich namentlich auch in der abstracten Grundlage des Gottesbegriffs und in der Zuspitzung desselben zum Gedanken des grundlosen zufälligen Willens. Nur klaffen diese beiden Elemente in der Darstellung deutlicher auseinander als im Systeme des Thomas. Es würde also kaum als nöthig erscheinen, unsere Aufgabe auch durch diese Stufe der mittelalterlichen Theologie zu verfolgen; jedoch darf es doch in der Kürze geschehen, weil die nominalistische Theologie die Brücke ist, über welche die uns beschäftigende Gestalt der Lehre von Gott in das Zeitalter der Reformation eindringt. Der Kürze halber beschränke ich mich auch auf den Bericht aus Gabriel Biels Collectorium ex Occamo super quatuor libros sententiarum, lib. I.

Die nominalistische Erkenntnißtheorie, welche die allgemeinen Begriffe als conceptus mentis der Wirklichkeit gegenüberstellt, gestattet die sehr entschiedene Anerkennung der Einfachheit und Unterschiedslosigkeit des Wesens Gottes. Denn die Ansprüche an eine Mehrheit von Attributen Gottes werden der menschlichen Vorstellung zugewiesen, für die Sache aber behauptet, daß die Weisheit, Macht, Güte Gottes u. dergl. weder unter sich noch von dem Wesen Gottes verschieden sind (dist. 2. qu. 1. 2). Gott kann nun von uns nicht erkannt werden, wie er in sich ist, sondern nur durch einen Begriff, der ihm und der Creatur in gleichem Sinne zukommt. Dieß ist der Begriff des ens (qu. 9). Es ist ferner möglich zu beweisen, daß im Vergleich mit dem creatürlichen Sein es auch ein solches giebt, welches als wirkender und als Zweck-Grund und als Muster der Vollkommenheit jenem Sein voraufgeht (qu. 10). Die Beziehung Gottes auf die Creatur ist zugleich real und temporal, wenn dabei beachtet wird, daß durch Schöpfung und Erhaltung Gotte nichts hinzugefügt wird, und daß seine Beziehung auf die Welt nicht in der Zeit

beginnt, sondern nur von der zeitlichen Art der Creaturen entlehnt ist (dist. 30, qu. 5). Gott ist der Grund der Welt demgemäß, daß er alles von sich Verschiedene klar und deutlich erkennt und will. Denn daß Gott die Ursache aller Dinge sei, gehört mit zur Vollkommenheit seiner Selbsterkenntniß; diese aber ist mit seinem Wesen identisch (dist. 35, qu. 1. 2). Dennoch sind die Ideen, in denen Gott die Creaturen als solche erkennt, die er in Wirklichkeit hervorbringen kann, weil sie in der Mehrheit sind, nicht das göttliche Wesen selbst (qu. 5). Soll nun aber weder durch diese Bestimmung noch durch die andere, daß die in den Ideen enthaltene Erkenntniß der agenda eine praktische ist (qu. 6), die unterschiedslose Einheit des göttlichen Wesens gestört werden, so kommt in Betracht, daß eine reale Relation Gottes zur Welt im eigentlichen Sinne auch durch die Ideen nicht besteht (qu. 5), daß die Creaturen nicht wesentlich in Gott enthalten sind, und daß ihre Vollkommenheiten, die in Gott enthalten sind, wenigstens nicht ewig von ihm oder unter sich verschieden waren (dist. 36). Also müssen wir als Sinn dieser Lehre annehmen, daß die zwar reale Beziehung Gottes zur Creatur eine zufällige ist und die Creaturen auch durch die göttlichen Ideen nur in dem zufälligen Willen Gottes ihren Grund finden. Wie aber diese Annahme sich zu der unterschiedslosen Einheit des göttlichen Wesens verhält, werden wir als ein Räthsel dahingestellt sein lassen, welches die Scholastiker mit Ausnahme des Duns gar nicht einmal als solches sich vergegenwärtigt haben.

Auch Biels concrete Weltanschauung hängt an dem von uns eben gefundenen Faden des zufälligen, grundlosen Willens Gottes. Freilich so weit dehnt er dessen Freiheit nicht aus, daß die Macht des Willens zugleich auf entgegengesetzte Zwecke sich beziehen könne, denn dann würde sie nie zur Handlung kommen. Die Freiheit des Willens besteht vielmehr, im Gegensatze gegen die Naturkraft, darin, daß der Wille, bevor er zum Handeln übergeht, ohne daß eine innere Veränderung oder die Einwirkung einer äußeren Ursache hinzugedacht wird, für den einen Zeitmoment einen Effect ergreifen und für den folgenden ihn fallen läßt (dist. 38). An der Lehre von der Prädestination ergiebt sich nun deutlich der Werth, welchen dieser Freiheitsbegriff für die Lehre von Gott hat. Es wird freilich von dem Satze ausgegangen, daß jede vernünftige Creatur von Gott ewig erwählt oder verworfen ist. Aber der Erwählte ist nur in der Art einer zufälligen Wirkung (contingenter) prädestinirt, und deshalb konnte er nicht-prädestinirt und kann folglich verdammt werden. Denn seine Beseligung hängt ab von dem göttlichen Willen, der zufällig wirkt, in dessen Macht es steht, Jedem das ewige

Leben zu verleihen oder nicht zu verleihen. Ferner kommt in Betracht, daß keinem Erwachsenen das ewige Leben verliehen wird außer unter der Bedingung von Verdienst; dies aber steht in der Freiheit des Menschen; er kann ja vielleicht auch als Prädestinirter nicht verdienstlich handeln und folglich nicht beseligt werden (dist. 40). Allerdings wird diese Gedankenreihe in der folgenden Distinction 41 zunächst wieder auf die Anschauung einer stricten Nothwendigkeit zurückgeführt. Im genauesten Sinne von Ursache, heißt es, kann nur der göttliche Wille, der das Wesen Gottes selbst ist, die Ursache von Prädestination oder Reprobation sein; insofern sind diese Acte durch die Creatur nicht bedingt, sondern ewig. Aber von dieser Betrachtung wird doch sogleich wieder übergegangen zu der Zulassung von creatürlichen Bedingungen für jene göttlichen Acte, in welcher sich das praktische Interesse an der Sache verräth. Die Prädestination hängt dann von der vorhergesehenen Ausdauer eines Menschen in Verdiensten, die Reprobation von der Voraussicht der endgültigen Sündhaftigkeit eines anderen ab. Jener Satz wird auch dadurch nicht eingeschränkt, daß die Verdienste auf der göttlichen Gnade beruhen; denn schon die Verleihung der Gnade hängt von meritum de congruo ab. Von Seiten Gottes hingegen kann es keinen besonderen Grund für Prädestination oder Reprobation der Einzelnen geben, weil nichts Grund des göttlichen und ewigen Willens sein kann, sondern nur der Effect beider Acte ist in der angegebenen Weise durch das Verhalten der Menschen bedingt. Die grundlose Wahl Gottes in der einen oder anderen Richtung verräth aber auch kein parteiisches Urtheil. Denn Parteilichkeit findet dann statt, wenn das, was Einer gleich Berechtigten schuldig ist, dem Einen verliehen, dem Anderen vorenthalten wird. Da nun aber Gott keinem Menschen in irgend einer Weise verpflichtet ist, so kann er in seiner Prädestination oder Reprobation keine Parteilichkeit begehen.

Biel knüpft bei dieser Gelegenheit noch eine Reihe von Sätzen an, welche den Eindruck vollenden werden, daß die concreten Merkmale der göttlichen Persönlichkeit, wie er sie auf den Hintergrund des abstracten Wesens aufträgt, nur den Charakter des Zufälligen, Ziellosen und deshalb des beschränkten Wesens verrathen. Gott, sagt er, kann als Schöpfer und Herr der Welt aus seinem Geschöpfe machen, was er will, ohne Unrecht gegen das Geschöpf. Also kann er beseligen und verdammen, wen er will; denn er hat volle Herrschaft über seinen Besitz, und deshalb will und wirkt er nichts in ungerechter Weise. Wenn man fragt, warum Gott Seelen schafft, von denen er weiß, daß sie der ewigen Verdammniß anheimfallen, so ist nur zu erinnern, daß der göttliche

Wille die erste Regel aller zufälligen Dinge und Wesen ist, und wenn man nach seinen Gründen sucht, so sind sie nicht zu finden. Warum wärmt die Wärme, als weil sie Wärme ist? Also ist es ungebildet, eine Ursache da zu suchen, wo keine ist. Indem so Viel sich auf den Standpunkt des Duns stellt, wundern wir uns nicht, daß er, wie Duns und Occam, gemäß der göttlichen Allmacht, in welcher Gott machen kann, auch was er nicht macht, und etwas anderes hervorbringen kann, als er es hervorbringt, auch den Inhalt dessen, was als gerecht gelten soll, dem grundlosen Willen Gottes unterordnet. Gott, sagt er, kann thun, was nicht recht ist, daß es von Gott gethan werde. Wenn er es aber thäte, so wäre es gerecht, daß es geschieht. Also allein der Wille Gottes ist die oberste Richtschnur aller Gerechtigkeit (dist. 43, qu. 1).

Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott.

Zweiter Artikel.

Unter dem Einflusse des Aristoteles hatte Thomas von Aquinum mit der überlieferungsmäßig geltenden neuplatonischen Gottesidee des falschen Dionysius Areopagita eine Reihe von Gedankenbestimmungen verflochten, welche Gott als das Subject eines zweckvollen Willens darstellen. Indem nun aber dessen Verwirklichung in der Welt und in der Geschichte der Menschen nicht hinanreichen sollte an den absolut eminenten Selbstzweck Gottes, so deutete Thomas das christliche Problem der Erlösung nur als das relativ zweckvollste Verfahren zur Ueberwindung der menschlichen Sünde. Auf der Fährte dieser Richtung hat Duns Scotus die Freiheit Gottes gegen die von ihm wirklich eingeschlagenen Wege der Weltleitung zu dem Ausdrucke des absoluten, in sich bestimmungslosen Willens gesteigert, welcher ohne einen erkennbaren, sich gleichbleibenden Zweckinhalt auch das menschliche Sittengesetz nach seiner Willkür geordnet hat, indem er auch Vorschriften entgegengesetzten Inhalts hätte erlassen können, als welche er wirklich festgestellt hat. Sollte nun gemäß diesem Grundsatze die dem Christenthum entsprechende Ordnung des menschlichen Lebens anerkannt werden, sollte die gegen jede Freiheit des Menschen wirksame logische Consequenz jener Gottesidee im Sinne des mittelalterlichen Katholicismus abgewendet werden, so ergab sich das Schema einer den quantitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch voraussetzenden Proportion beider zu einander als die Regel der religiös-sittlichen Weltordnung, welche sich in der Geltung des katholischen Begriffes von menschlichem Verdienste vor Gott bewährte. Diese Gottesidee und dieses

Schema der sittlichen Weltanschauung beherrscht nun auch die Theologie Wilhelms von Occam und der seiner Ueberlieferung folgenden Nominalisten.

Aus der herrschenden kirchengeschichtlichen Tradition erfährt man nun, daß der letzte namhafte Vertreter des Nominalismus, Gabriel Biel in Tübingen, gegen das Ende des funfzehnten Jahrhunderts gestorben ist. Und damit scheint der Eindruck verbunden zu sein, daß die theologischen Nachwirkungen der nominalistischen Schule, die durch mehr als zwei Jahrhunderte sich fortgepflanzt hatte, völlig von der Erde verschwunden seien, als die Kirchenreformation ihren Lauf begann. Denn die römisch-katholischen Gegner Luthers folgen sämmtlich der thomistischen Tradition, diese beherrschte die Tridentinische Synode, und höchstens in einzelnen Lehrentscheidungen derselben kam es darauf an, scotistische und nominalistische Reminiscenzen zu berücksichtigen oder zu schonen. Und während der Realismus des Thomas in der hergestellten römischen Kirche eine Nachblüthe auf den spanischen Universitäten fand, und während gegenwärtig die Theologie des Thomas von den in der römischen Kirche vorherrschenden Mächten fast wie unantastbares Dogma behandelt wird, ist weder die philosophische Methode noch die Gottesidee der Nominalisten auf dem Boden jener Kirche jemals wieder in Geltung gesetzt worden. Hingegen hat der nominalistische Gottesbegriff in eigenthümlicher Begrenzung und bestimmter Anwendung auf dem Boden der reformatorischen Lehrbildung fortgewirkt, nämlich in der durch Luthers Schrift de servo arbitrio vermittelten, in dem Kirchenkreise Calvins herrschend gewordenen Lehre von der doppelten Prädestination.

Man darf sich durch die bekannten schroffen Aeußerungen des Reformators Luther über die scholastische Theologie nicht zu der Annahme verleiten lassen, als ob er seiner in ihrem Gebiete gewonnenen Bildung sich entledigt hätte, indem er durch die besondere Aufmerksamkeit auf Augustin und Paulus sowohl die tiefere religiöse Orientirung als auch die einfachere Methode des theologischen Beweises gewann. Dies kann auch gar nicht anders sein, wenn Melanchthon über Luthers Studien im Augustinerkloster in Erfurt richtig berichtet, daß derselbe die Sententiarier nicht durchaus liegen gelassen habe, daß er die Schriften von Biel und d'Ailly fast wörtlich recitiren konnte, daß er lange und viel in Occams Schriften las und dessen Scharfsinn dem Thomas und Duns Scotus (als Realisten) vorzog (historia de vita et actis Lutheri. Corp. Ref. IV, 159). Der Grund seiner zornigen und wegwerfenden Aeußerungen

über die Sophisten und Schulzänker hat eine begrenzte Veranlassung, die man fast in jedem Falle deutlich erkennt, nämlich ihren Pelagianismus oder Semipelagianismus. Wenn auch die Scholastiker durchgängig die Augustinischen Prämissen von Gnade und Prädestination festhalten, so vergißt Luther diesen Punkt der gegenseitigen Uebereinstimmung völlig darüber, daß sie, wie er meint, mit Hülfe des Aristoteles der Freiheit des Menschen, seinem Verdienste vor Gott und seiner Hervorbringung der Seligkeit durch sich selbst eine Gasse bahnen. Hingegen weiß er sehr wohl die sorgfältige Methode der Scholastiker, ihre Distinction der einzelnen Glieder der Probleme zu loben [1]), indem er es mit der vorgeblich praktischen, nicht schulmäßigen, aber dabei blasirten und flauen Art zu thun hat, in welcher sich der Humanist Erasmus über die genaue Präcisirung der Lehre von der Freiheit des Willens hinwegzusetzen sucht. Aber wir werden den fortdauernden Einfluß des Nominalismus auf Luther noch weiter erstrecken dürfen, wenn auch die in ihm wiederklingenden nominalistischen Motive durch die reformatorische Genialität des Mannes modificirt und zu Mitteln seiner neuen Gedankenbildungen herabgesetzt erscheinen. Daß die neueren Darstellungen der Theologie Luthers durch Harnack und Köstlin auf diesen Gegenstand durchaus keine Aufmerksamkeit richten, ist ein Mangel, der bei solchen theologischen Monographien nur zu häufig ist, indem man die geschichtlichen Bedingungen, unter denen der Gedankenkreis eines Mannes entstanden ist, zu erforschen unterläßt. Insbesondere würde Harnack manche von ihm begangene Fehler, z. B. in der Deutung der von Luther recipirten Distinction von Gottes voluntas beneplaciti und voluntas signi, vermieden haben (Luthers Theologie I, S. 137), wenn er die Scholastik, über die er als Urheberin dieser Distinction redet, einer genaueren Bekanntschaft gewürdigt hätte; und daß Köstlin (Luthers Theologie I, S. 13) für Luthers scholastische Bildung nur auf Jürgens' Darstellung verweist, verräth mir ein sehr wenig berechtigtes Zutrauen zu diesem Biographen Luthers, der offenbar niemals in einem Commentar zu den Sentenzen gelesen hat.

Luther hat im Jahre 1539 eine Disputation gehalten: An haec propositio sit vera in philosophia: verbum caro factum est (Opp. lat. Jen. I, p. 528 b). Hier erklärt er mit der bekannten Formel der Nominalisten, daß der Satz in der Theologie wahr, in der Philosophie einfach unmöglich und absurd sei. Und es ist der Thomismus gemeint, indem Luther hinzufügt, daß die Sorbonne, die Mutter der Irrthümer, ganz falsch entschieden habe, dasselbe sei in Philosophie und Theologie

1) In der Schrift de servo arbitrio. Opp. Witeberg. II, p. 425 b.

wahr, da dies so viel hieße, als die Glaubensartikel dem Urtheile der Vernunft zu unterwerfen [1]). — Die Wissenschaft des Mittelalters hatte ihre Höhe darin erreicht, daß Thomas die vorausgesetzte Uebereinstimmung zwischen Philosophie und Dogma erwiesen zu haben schien, und das Mittel dazu war die conceptualistische Modification des Realismus, daß unsere Begriffe von den Dingen so in den Dingen existiren, wie diese die Realität der im Verstande Gottes gesetzten Ideen sind. Nachdem aber Duns Scotus durch die Vollendung des indeterministischen Gottesbegriffs die Ideen der Dinge als Producte der göttlichen Willkür, d. h. als Gedanken dargestellt hatte, die weder für Gott selbst Nothwendigkeit haben, noch Nothwendigkeit ihrer Ausführung in sich schließen, so folgerte die neue Schule, daß unsere Begriffe von den Dingen nur nomina, nur unsere Begriffe ohne Realität seien. Deshalb wurden die auf unseren Begriffen von der Weltordnung ruhenden Beweise für das Dasein, für die Einheit und Unendlichkeit Gottes unsicher, eben dadurch aber die Theologie als Wissenschaft entwurzelt. Umgekehrt wurde man darauf aufmerksam, daß die kirchlich sanctionirten Dogmen, die von der Trinität, der Schöpfung aus Nichts, der Menschwerdung Gottes, der Transsubstantiation des Brotes in den Leib Christi, zu Folgerungen führten oder Gedankenschemata voraussetzten, welche den Grundsätzen der aus der Erfahrung sich normirenden Vernunft widersprächen. So führt Luther in jener Disputation aus, daß die theologische Wahrheit, daß das Wort Fleisch geworden sei, im philosophischen Gebrauche den Sinn in sich schlösse, daß Gott eine geschaffene Substanz geworden sei, was eine Absurdität bedeute. Man constatirte also an diesem und ähnlichen Beispielen, daß die Vernunft nicht hinanreiche an das Gebiet des Glaubens, daß die Theologie ihre Wahrheit an der Autorität der Kirche habe und des theoretischen Zweckes entbehre. Es ist für uns, die wir im Flusse schnell wechselnder Bildungsmotive begriffen sind, schwer verständlich, wie die wissenschaftlichen Männer des Mittelalters über zweihundert Jahre lang auf diesem Standpunkte der ausgesprochenen Verzweiflung an der Einheit der Bildung sich behaupten konnten und daß man bei den Nominalisten kein Bestreben wahrnimmt, die Spannung des Gemüthes zwischen den widersprechenden Ansprüchen der Vernunft und des Glaubens zu lösen, die mit gleich starkem Gewichte sich geltend machten. Man kann nur daran denken, daß die Macht der Tradition, der theologischen wie der philosophischen, den Menschen jenes Zeitalters ihre Lage erträglich machte und deren desperaten Charakter verbarg.

1) Hiernach sind die Angaben von Köstlin über diese Disputation (II, S. 290) zu berichtigen.

Es läßt sich nun unter keinen Umständen leugnen, daß die bekannten heftigen Aeußerungen des Reformators Luther, daß die Vernunft nicht in den Glauben und die Theologie dareinzureden habe, sachlich mit jenem von ihm selbst seiner Zeit vertretenen nominalistischen Grundsatz übereinstimmen und deshalb als eine bloße Folge seiner scholastischen Bildungsart erscheinen können. Aber an diesem Punkte bewährt sich der Satz, daß, wenn zwei dasselbe sagen, es nicht dasselbe ist. Die Heftigkeit, mit welcher Luther die Vernunft vom Eindringen in die Theologie abwehrt, während die Nominalisten die Grenze zwischen beiden Gebieten in aller dialektischen Nüchternheit nachwiesen, ist deutliches Kennzeichen dafür, daß er nicht mehr in schulmäßiger Indifferenz gleich viel oder gleich wenig Interesse an Vernunft und Glauben hegt, sondern daß er als Reformator ein entscheidendes Uebergewicht auf den Glauben legt. Und der Grund dafür ist leicht erkennbar. Luther kennt das Christenthum nicht mehr als die Summe der durch die kirchliche Autorität dem selbstlosen Subject auferlegten Dogmen, sondern als das Evangelium, das in dem selbständigen und gereiften Subject die Kraft zur Seligkeit ist. Also nicht ist der nominalistische Grundsatz von der Dissonanz zwischen Philosophie und Theologie der zureichende Grund der gleichklingenden Ansicht des Reformators; aber die geschichtliche Aufeinanderfolge jener materiell übereinstimmenden, aber formell abweichenden Ansichten im Gedankenkreise desselben Mannes läßt schließen, daß die Ansicht des Reformators durch die nominalistische Bildung desselben bedingt, daß er als Nominalist zu jener entschiedenen Verweisung des Vernunftgebrauches aus der Theologie vorbereitet oder disponirt war. Diese Vermuthung dürfte wohl durch folgende Betrachtungen bestätigt werden. Allerdings ist das Gefühl eines Bedürfnisses geistiger Reform nicht der fruchtbare Schooß oder zureichende Grund der wirklich erfolgenden Abhilfe, und so ist Luther zum Reformator nicht schon dadurch befähigt worden, daß er in der nominalistischen Schule vielleicht zur Desperation an der mittelaltrigen Bildung gelangte; aber da er religiöser und kirchlicher Reformator wurde, und da er auf jene Bildung eingeschult war, in der das deutlichste Bedürfniß nach Reformation offen vorliegt, so können sich beide Thatsachen nicht zufällig zu einander verhalten, sondern es muß die eine nach dem Gesetze der Continuität des Charakters als Bedingung sich auf die andere beziehen. Die Gegenprobe machen wir in der Frage, ob Luther, wenn er als Thomist erzogen war, überhaupt Reformator der Kirche geworden wäre, — vorausgesetzt nämlich, daß die naturgemäße Annahme der Continuität seines Charakters nicht der Forderung eines vollständigen Bruches seiner Bildung aufgeopfert werde, der sich auch weder bei Augustin noch bei

Paulus findet. Der Thomismus bedeutet nun aber die religiöse Befriedigung in der römischen Kirche und die quasi wissenschaftliche Gewißheit der Harmonie der Vernunft mit den Dogmen derselben, und deshalb läßt er, wo er gilt, weder in objectiver noch in subjectiver Hinsicht ein Bedürfniß, also auch keine Disposition zu religiöser oder wissenschaftlicher Reform zu[1]). Die praktische Erhabenheit und Macht jenes Grundsatzes des Reformators, daß die Vernunft in Glaubenssachen keine Autorität sei, wird nun freilich erst dann recht klar, wenn man sich erinnert, daß er die Vernunft als die autonome Macht auf den anderen Lebensgebieten, insbesondere auf dem Gebiete des Rechtes, des Staates, der Ehe u. s. w., anerkennt. Wie nun diese Seite der Sache den thomistischen und päpstlichen Ansprüchen an die Herrschaft der Kirche über den Staat direct zuwiderläuft, so ist unverkennbar, daß hierin nur die Richtung fortgesetzt wird, in welcher der Nominalist Occam die Weltherrschaft des Papstes bestritten hatte. Die Reformation hat ihre geschichtliche Bedeutung sowohl darin, daß die Gotteserkenntniß und die Theologie vorherrschend auf die heilige Schrift zurückgeführt, als auch darin, daß die Befreiung des Staates von der Autorität der Kirche zu allseitiger Praxis erhoben und daß eine ebenfalls von der Kirche unabhängige Wissenschaft möglich wurde. Die folgende Geschichte zeigt nun freilich die Unmöglichkeit, daß die religiöse und die weltliche Bildung in zwei gegeneinander gleichgiltigen Strömungen sich entwickeln solle, und die schroffe Trennung zwischen Religion und Vernunft mußte neuen Versuchen ihrer Ausgleichung und Einigung Platz machen. Allein die Energie der Reformatoren, namentlich Luthers, und ihr Erfolg haftet an jenem Programme der schroffen Entgegensetzung jener beiden Größen, während die Macht des Papstthums auf die durch Thomas vertretene Stufe ihrer Einigung begründet war und ist. Mag also die Art, wie der Nominalismus den Gegensatz zwischen Glauben und Vernunft faßt, die Desperation an der eigentlichen Tendenz der mittelaltrigen Bildung ausdrücken und mag der gleichlautende reformatorische Grundsatz als ein Programm gelten, das nicht consequent durchführbar war, so ist mit dem zeitgemäßen Werthe des letztern auch der Einfluß der nominalistischen Bildung auf ihn außer Zweifel. Erklärlich ist es nun, daß die Anknüpfung der Theologie Luthers an gewisse nominalistische Grundsätze schon bei den zu Luthers

1) Daß man gegenwärtig in der römischen Kirche auf die ausschließliche Geltung der thomistischen Theologie und Philosophie hindrängt, entspricht durchaus dem gesteigerten Widerspruche gegen den Protestantismus, documentirt aber zugleich mit dem Mangel an Bedürfniß nach Reform der Kirche die gesteigerte Unfähigkeit zu derselben in den Kreisen des Klerus, wogegen ich nichts einzuwenden habe.

Zeit lebenden strengen Anhängern desselben trotz der oben angeführten Notiz Melanchthons völlig verschollen ist, denn diese waren Traditionalisten von engem Blick; aber auffallend ist es, daß, wie die neueren Darstellungen beweisen, diese Bedingtheit der Theologie Luthers nicht einmal von den gelehrten Repristinatoren derselben wieder entdeckt worden ist.

Und doch fehlt es nicht an einer offenkundigen Spur dazu, seitdem 1839 Rettberg sich das Verdienst erworben hat, die Berührungen Luthers mit Occam in der Abendmahlslehre nachzuweisen (Studien und Kritiken, 12. Jahrg. Heft 1, S. 69—136). Nicht nur entspricht Luthers schlüßliche Lehre von der Coexistenz des Leibes Christi mit dem Brote des Abendmahles einer Theorie, welche die von ihm verehrten Nominalisten Occam und d'Ailly vor der von ihnen pflichtmäßig vertretenen Lehre von der Transsubstantiation nicht undeutlich bevorzugen, sondern Rettberg hat darauf hingewiesen, daß auch der dialektische Beweis Luthers für jenen Gedanken mit Occams Mitteln geführt wird. Freilich hat Rettberg den Fehler begangen, die Annahme der wirklichen Ubiquität des Leibes Christi auch schon aus Occams Erörterungen herauszulesen und dadurch eine totale Abhängigkeit der Lutherschen Lehre von dem Vater des Nominalismus zu begründen. Aber wenn auch in diesem Punkte die von Dieckhoff (die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter I, S. 131) ausgesprochene Berichtigung der Ansicht Rettbergs sachgemäß ist, so ist die von jenem darauf gestützte Behauptung, daß Luthers Lehre vom Abendmahle durch ihre Begründung auf die Ubiquität des Leibes Christi „eine von der scholastischen Lehre principiell verschiedene Gestalt gewinnt", nichts weniger als überzeugend. Vielmehr ist Luthers Lehre, wie er sie vollständig im Jahre 1528 in dem sogenannten Großen Bekenntniß vom Abendmahl entwickelt hat, nicht nur direct durch Distinctionen Occams und Biels vermittelt, sondern indem er deren Gesichtskreis durch die Nachweisung der Ubiquität des Leibes Christi überschreitet, behauptet er doch auch hierin den Boden der scholastischen Theologie, daß er den Inhalt und den Werth des Sacramentes durch metaphysische Erörterungen über das Verhältniß zwischen Körper und Raum unter dem Gesichtspunkte der Allmacht Gottes festzustellen unternimmt. Der Zusammenhang zwischen Luther und Occam und der Abstand zwischen Beiden in dieser Lehre ist nun durch die lichtvolle Darstellung von Steitz in der Herzogschen Realencyklopädie (über Ubiquität, Bd. XVI, S. 557 ff., vgl. dazu in demselben Bande über Transsubstantiation, besonders S. 330 ff.) so klar gestellt worden, daß ich mit Verweisung darauf mich begnügen könnte, wenn nicht der von mir eingeschlagene Weg eine kurze Berührung der Hauptresultate wünschenswerth machte.

Allerdings ist Luthers Lehre von der effectiven Ubiquität des Leibes Christi ein Gedanke, welcher den Theologen des Mittelalters durchaus fremd geblieben war. Dieselben folgerten aus der Lehre von der Verbindung der beiden Naturen in der Person Christi nur den Satz, daß, wo dessen Menschheit sei, auch die Gottheit sein müsse; Luther fügte die andere Seite der Sache hinzu, indem er auch die Menschheit Christi da sein ließ, wo dessen Gottheit ist. Ist diese überall, so ist auch sein Leib überall. Aber hiermit war im Interesse der realen Gegenwart des Leibes Christi unter dem Brote zu viel bewiesen und über die Art der räumlichen Gegenwart des Leibes Christi nichts entschieden. Die Sicherheit nun, mit welcher Luther die hierin liegenden Schwierigkeiten überwand, verdankte er gewissen, in der nominalistischen Schule erworbenen Distinctionen, welche jenseits des Gesichtskreises seiner humanistisch gebildeten Gegner lagen und an deren fast wörtlich mit Biel übereinstimmendem Tenor (bei Steitz a. a. O. S. 573) wir die Probe von der Richtigkeit des Zeugnisses Melanchthons machen, daß Luther die Schriften Biels auswendig wußte. Es handelt sich nämlich in dem Großen Bekenntniß (bei Walch XX, S. 1186 ff.) um den Beweis, „daß Gott mancherlei Weise hat und weiß, an einem Orte zu sein, und nicht allein die einzige, davon die Schwärmer gaukeln, welche die Philosophen localem nennen. Denn die Sophisten reden hievon recht, da sie sagen: Es sind dreierlei Weise, an einem Ort zu sein, 1) localiter oder circumscriptive, 2) definitive, 3) repletive." Das locale Sein im Raume eignet dem Körper so, daß dessen Umfang mit dem ganzen Raume, dessen Theile mit den Theilen des Raumes sich decken. Das definitive Sein eines Körpers im Raume ist so, daß derselbe ganz im ganzen Raume und ganz in dessen einzelnen Theilen ist. Dies ist der Fall, wie die Seelen im Körper existiren und wie Engel und Teufel einen Raum einnehmen. Dies ist aber auch der Fall, wie Christi Leib vorübergehend den Raum der verschlossenen Thür einnahm, durch die er zu den Jüngern ging, wie er mit dem Steine zusammen war, der das Grab verschloß, als er aus demselben hervorging, wie er von seiner Mutter geboren ward (S. 1196); und auf diese Weise kann er auch im Brote und im Weine sein. Das repletive Sein im Raume nach derselben Art, daß das Ganze nicht blos den ganzen Raum, sondern auch jeden Theil desselben erfüllt, kommt Gott effectiv zu, wie Luther mit den Scholastikern erklärt; aber während diese hiervon auf Christus nur nach seiner göttlichen Natur Anwendung machen, erstreckt Luther diese Aussage auch auf den mit Christi Gottheit verbundenen Leib. Scheint es nun so, als ob für Luthers Zweck, die locale oder circumscriptive Gegenwart des Leibes Christi abzuweisen,

entweder mit Occam die definitive Art des räumlichen Seins oder die repletive genügen würde, so kommt in Betracht, daß die Annahme der letztern allein über das Ziel hinausschießen, die Annahme der erstern allein nicht an die specifische Eigenthümlichkeit der Person Christi hinanreichen würde. Luther braucht vielmehr beide Bestimmungen, in der Ueberordnung des repletiven Seins des Leibes Christi über das definitive. Denn indem es Luther als Glaubensartikel hält, daß Christi mit der Gottheit vereinigter Leib überall, also nicht blos im Orte des Abendmahlsbrotes ist, so ordnen sich die beiden anderen Formen dieser dritten unter, indem Christus bald nach der localen Existenzweise sich erzeigen kann, wie nach der Auferstehung, bald in der definitiven, indem er durch sein Verheißungswort sich im Abendmahlsbrote finden lassen will und diese Verheißung gemäß seiner göttlichen Allmacht erfüllt. Mag es nun sein, daß Luther, der vor der Verhandlung mit Zwingli weder von der Lehre der Ubiquität des Leibes Christi noch von der scholastischen Vermittelung dieses Gedankens mit der Annahme der realen Gegenwart desselben im Abendmahle eine Andeutung gewährt, durch die Noth des Streites auf diese Auskunft geführt wurde, gewiß ist, daß er seitdem auch die Geltung jener scholastischen Distinction aufrecht erhalten hat. Denn 1534, in der Instruction Melanchthons zur Unterhandlung mit Bucer, kehrt die Erklärung wieder, daß der Leib Christi nicht müsse localiter an einem Orte sein, sondern daß er auch auf andere Weise zugleich an mehreren Orten sein möge (Walch XVII, 2491), und in dem „Kurzen Bekenntniß“ von 1544 beruft er sich auf seine frühere Schrift, daß der Leib Christi nicht localiter, sondern definitive da sei (XX, 2209).

Ergiebt sich also, daß Luthers Abendmahlslehre auch für uns nur verständlich ist durch die Occam-Bielschen Distinctionen, so läßt sich erkennen, sowohl daß jene Lehre mit einem theologischen Erkenntnißinteresse des Mittelalters verflochten ist, als auch daß der Nominalismus eine wesentliche und unablösbare Bedingung für dieselbe ist. Dies Urtheil wird auch nicht dadurch beeinträchtigt, daß Luther durch seine Annahme der Ubiquität des Leibes Christi den Gesichtskreis der mittelaltrigen Theologen überschreitet und deren übereinstimmende Anerkennung des esse definitive in der sacramentalen Gegenwart des Leibes Christi nur auf dem Hintergrunde jenes neuen Gedankens zur Anwendung bringt. Darin nämlich setzt Luther das Interesse aller mittelaltrigen Theologen fort, nachzuweisen, daß der Leib Christi im Sacramente gegenwärtig sei als totum in toto et totum in qualibet parte. Insofern ist auch seine Lehre nicht specifisch nominalistisch bedingt. Allein dieser Um-

stand ergiebt sich sicher aus Folgendem. Zunächst ist der Titel des esse definitive für jene räumliche Existenzweise eines Körpers erst von Occam gewählt worden[1]. Ferner aber hat erst dieser ein an diesen Begriff sich knüpfendes Problem abgeworfen, mit dem sich die Realisten abmühten, das aber für Luther gar nicht mehr vorhanden ist, d. h. Luther hat sich den Gedanken auch nur in derjenigen Abgrenzung angeeignet, die derselbe durch Occam empfangen hat. Die Theologen des Mittelalters waren darin einig, daß der Leib Christi als ausgedehntes Quantum sich im Himmel befinde, zugleich aber durch das Wunder der Verwandelung unter der Erscheinung des Abendmahlsbrotes gegenwärtig sein könne. Hieraus ergab sich die Aufgabe, die Identität des Leibes Christi in beiden Existenzweisen festzustellen, auch in Hinsicht der Quantität und der Dimension, als der nothwendigen Attribute eines Leibes. Obgleich die allgemeine Annahme, daß der Leib Christi in der Hostie nur auf definitive Weise existire, das Gegentheil davon ist, daß derselbe als Quantum und in Ausdehnung vorhanden sei, so haben doch die Realisten, unter ihnen Thomas und Duns, sich abgemüht, beide sich widersprechende Aussagen zu vereinigen. Indem nämlich nach der realistischen Methode die Quantität nicht nur als Accidens weggedacht werden kann, ohne den Begriff der Substanz zu verändern, sondern auch als selbständige, von der Substanz und Qualität unterschiedene Sache galt, so wurde von Thomas und Duns, wenn auch von jedem in eigenthümlicher Vermittelung, das Resultat erstrebt, daß die Substanz des Leibes Christi als Quantum und doch ohne den modus quantitativus unter dem Abendmahlsbrot existiren könne. Das Detail dieser dialektischen Unternehmungen hat Steitz in voller Deutlichkeit dargestellt und zugleich die Fehler und die Erfolglosigkeit dieser Künste ins Licht gesetzt. Durch den Nominalisten Occam wird nun aber das ganze Problem der Identität des Leibes Christi im Abendmahle mit seiner quantitativen und ausgedehnten Existenz im Himmel anders begrenzt und das Interesse der Realisten an der Nachweisung der quantitätslosen Quantität der erstern einfach abgeworfen. Und dazu diente der nominalistische Grundsatz, daß die Quantität als nothwendiges Accidens des Leibes von dessen Substanz in Wirklichkeit nicht verschieden sei. Die Quantität ist das Ding selbst, sofern es im Raume existirt. Oder umgekehrt: wenn eine Substanz oder Qualität so im Raume existirt, daß das Ganze dem ganzen Raume und jeder Theil des Dinges einem besonderen Theile des Raumes entspricht, so heißt die Substanz oder Qualität Quantität. Nun aber stand fest, daß der Leib Christi in der

1) Vgl. hierzu und zum Folgenden Steitz a. a. O. S. 331 ff.

Hostie nicht circumscriptive existirt, sondern so, daß der ganze Leib auch in jedem einzelnen Theile der Hostie oder ihres Scheines präsent ist; also folgerte Occam, daß der Leib Christi in der Hostie nicht als quantum oder extensum existire. Hierin liegt nun freilich die Anschauung, daß der Leib Christi im Abendmahle wesentlich dem mathematischen Punkte gleicht, und die Frage erhebt sich, ob dieser Begriff noch dem Begriffe des Körpers entspricht, oder ob nicht in diesem Resultate die Identität des Abendmahlsleibes mit dem himmlischen Leibe Christi verloren ist. Diese Frage hat sich freilich Occam nicht vorgelegt, er hat sich damit begnügt, die Möglichkeit, daß der Leib Christi durch den stets vorausgesetzten Wunderact Gottes auf jene Existenz ohne Quantität, Dimension, Gestalt zurückgeführt werden könne, durch die Analogie der Condensation eines Körpers zu erklären, welche in dem vorliegenden Falle nur bis zum höchsten denkbaren Maaße fortgesetzt sei.

Es bedarf nun wohl keiner Erinnerung, daß Luther dem ganzen Probleme nur in der Art nahe getreten ist, wie dasselbe durch Occam begrenzt war, und daß er in seinem dialektischen Verhalten zu der Sache keine Spur von der Sorge des Thomas und des Duns verräth, dem Leibe Christi im Abendmahl in einer künstlichen Weise das Attribut der Quantität zu retten. Ist also Luthers wissenschaftliche Haltung in der Entwickelung der Lehre vom Abendmahle nur durch den Nominalismus bedingt, so soll allerdings nicht verkannt werden, daß ihn auch schon sein Gedanke von der Ubiquität des Leibes Christi der Versuchung zu jenen realistischen Experimenten überhob, da er mit demselben der allgemeinen Voraussetzung der mittelaltrigen Theologie entgegentrat, daß der Leib Christi im Himmel mit Quantität und Ausdehnung ausgestattet sei. Allein die Entschiedenheit, mit welcher Luther seine Ubiquitätslehre, als Folgerung aus der Verbindung der beiden Naturen in Christus, jener mittelaltrigen, von den Schweizern festgehaltenen Ansicht von der localen Existenz des Leibes Christi im Himmel entgegensetzte, die dialektische Sicherheit, mit welcher er behauptet, daß dem mit göttlicher Allgegenwart ausgestatteten Leibe Christi alle Creaturen „durchläufig" sind, d. h. daß weder er ihnen noch sie ihm einen Widerstand der Schwere entgegensetzen, — diese Entschiedenheit und Sicherheit ist, wie Steitz (a. a. O. S. 338—340) nachweist, ihm nur möglich gewesen, weil er sich an Occam orientirt hatte. Denn derselbe hatte, in Gestalt paradoxer Folgerungen aus der Quantitäts- und Dimensionslosigkeit des sacramentalen Leibes Christi, die Möglichkeit erwogen, daß und unter welchen Voraussetzungen derselbe den ganzen Weltraum erfüllen könne; dieses Attribut aber ist es, welches Luther auf Grund der Verbindung des Leibes mit der Gottheit

Christi demselben wirklich und zwar als Grund jeder sacramentalen Gegenwart desselben beilegte.

Ich habe diese Digression auf Luthers Abendmahlslehre nicht scheuen dürfen, in welcher ich mich auf die vortrefflichen Darstellungen von Steitz verlassen konnte, um die Gewißheit zu verstärken, daß auch noch die nominalistische Lehre von Gott in eigenthümlicher Weise auf den Reformator Luther eingewirkt hat[1]). Beweis dafür ist seine in der Schrift de servo arbitrio entwickelte Lehre von der Prädestination. So oft nun dieselbe dargestellt ist, wird der Gesichtspunkt, den ich jetzt verfolge, eine gewisse ausführliche Recapitulation derselben rechtfertigen, die ich jedoch nicht in der sonst beliebten Art einrichte, daß ich die Ordnung der Darstellung Luthers innehalte, welche, da sie dem Erasmus folgt, zufällig ist. Es ist namentlich durch Harnack sehr ausführlich dargethan, daß die Schrift de servo arbitrio durch zwei verschiedene Gottesbegriffe beherrscht ist, deren Inhalt, Ursprung und gegenseitiges Verhältniß richtig bestimmt werden muß, wenn das Recht der Folgerungen auf das Heilsbewußtsein verstanden werden soll. Luther selbst ist sich freilich nicht eines solchen Widerspruches zwischen beiden Begriffen von Gott bewußt, durch welchen der eine oder der andere ungültig gemacht würde; er ist sich vielmehr bewußt, daß Gott, sofern er sich offenbart, derselbe ist, welcher sich verbirgt; allein er hat auch, wie Köstlin (II, S. 328) richtig erkennt, keine Theorie aufgestellt, durch welche der uns sich aufdrängende Widerspruch zwischen den beiden Gottesbegriffen von vornherein weggeräumt wäre. Es handelt sich um den deus absconditus und revelatus, um die göttliche voluntas beneplaciti und signi. Diese Distinction hat Harnack gründlich mißverstanden, indem er sie (I, S. 114) auf die Relationen der Schöpfer- und Erlöserthätigkeit Gottes zurückführt. Diese Meinung wird durch Belegstellen, welche dieser Gelehrte selbst mittheilt, oder welche

1) Zugleich halte ich es für ein unleugbares Bedürfniß, auf die berührten bequemen Hülfsmittel zum Verständniß der Lutherschen Lehre vom Abendmahl hinzuweisen. Ist es doch wohl mehr als bloßer Schein, daß die große Mehrzahl unserer Theologen sich zu der scholastischen Theologie, auch wenn dieselbe mundgerecht gemacht ist, nach dem Satze verhält: Graeca sunt, non leguntur! Aber wie will man um Studien in der Scholastik herumkommen, wenn man das Luthersche Bekenntniß in jenem Hauptpunkte aufrecht zu erhalten entschlossen ist? Auf einer benachbarten Pastoralconferenz ist es zur Sprache gekommen, daß man, um der befürchteten Ueberschwemmung durch die Union zu wehren, den Unterricht der Gemeinden in den Unterscheidungslehren verstärken müsse; ich erlaube mir diesem Vorsatze dadurch zu Hülfe zu kommen, daß ich zunächst zum Studium Occams und Biels ermuntere. Vielleicht kommen diese Blätter Einigen zu Gesichte, welche von diesem Rathe Gebrauch machen können.

man im Zusammenhang mit unvollständig mitgetheilten leicht finden kann, reichlich widerlegt. Die Verborgenheit Gottes, seine Majestät und Natur, sein wesentlicher Wille, sein Wohlgefallen bezeichnet die Beziehung des Willens Gottes auf die Art, wie der einzelne Mensch „versehen" wird, zur Seligkeit oder zur Unseligkeit genöthigt wird; der in Gesetz und Evangelium, in Menschwerdung, Wort Gottes und Sacramenten offenbare Wille Gottes enthält dagegen die Bestimmung der gesammten Menschheit zur Seligkeit, deren Verfehlung durch einzelne Menschen unter diesem Gesichtspunkt als ihre freie Verschuldung erscheint[1]). Erläutert wird dies durch folgende Erklärungen Luthers (de servo arbitrio. Opp. Witeb. II, p. 446b), welche derselbe werth genug geachtet hat, im Commentar zur Genesis Cap. 29 zu wiederholen: „Indem nämlich zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Willen Gottes unterschieden werden muß, so geht Gott uns in der letztern Beziehung nichts an. Hierfür gilt der Grundsatz: quae supra nos nihil ad nos. Gott ist also in seiner Majestät und Natur sich selbst zu überlassen, in welcher er nichts mit uns zu schaffen haben will; hingegen geht er uns etwas an, sofern er in sein Wort sich kleidet und sich uns darbietet. Der Gegensatz ist in Folgendem anschaulich. Als verborgener Gott beklagt Gott nicht den Tod des Volkes, den er in demselben bewirkt; als offenbarer beklagt er den Tod des Volkes, den er vorfindet und zu entfernen strebt. Also sofern Gott in seiner Majestät verborgen ist, beklagt er weder noch hebt er den Tod auf, sondern wirkt Leben, Tod und Alles in Allen, denn da hat er sich nicht durch sein Wort bestimmt (definivit), sondern hat sich als frei über Allem bewahrt. Vieles bewirkt Gott, was er in seinem Worte uns nicht zeigt, Vieles auch will er, wovon er in seinem Worte nicht kund giebt, daß er es will. So will er nicht den Tod des Sünders, — gemäß dem Worte nämlich, aber er will ihn durch jenen unerforschlichen Willen. Wir müssen uns durch das Wort Gottes und nicht durch seinen unerforschlichen Willen leiten lassen. Es genügt, daß wir nur wissen, daß es in Gott einen unerforschlichen Willen giebt. Was er aber, warum und wiefern derselbe will, das dürfen wir durchaus nicht erforschen und darum sorgen, sondern nur fürchten und anbeten. Wenn es also heißt, daß Gott nicht den Tod des Sünders will, daß derselbe unserem Willen anzurechnen ist, so ist das richtig unter dem Gesichtspunkt des offenbaren Gottes; denn der will, daß alle Menschen selig werden, und schiebt den Nichterfolg davon dem menschlichen Willen zu nach Matth. 23, 37. Allein warum die Majestät Gottes diesen Fehler

1) So auch Köstlin II, S. 316.

unseres Willens nicht in Allen aufhebt oder ändert, da dies nicht in der Macht des Menschen steht, oder warum sie es dem Menschen anrechnet, da der Mensch nicht umhin kann, sich zu verfehlen, — „dies darf nicht untersucht werden" (vgl. auch p. 448 a).

Da hieraus sich ergiebt, daß aus dem verborgenen und aus dem offenbaren Willen Gottes ein verschiedener Umfang des Seligkeitserfolges an den Menschen und nach entgegengesetzter Methode folgt, da also der Inhalt des einen Willens dem des andern widerspricht, so scheint wenigstens dieser sich aufdrängende Widerspruch zwischen den zwei Begriffen von Gottes Verhältniß zu unserer Seligkeit dadurch unwirksam für die Theologie gemacht zu sein, daß uns die Hypothese von der Methode des Wirkens des verborgenen Willens nichts angeht. Hiermit scheint übrigens Luther nur den Grundsatz des Erasmus zu genehmigen, der die Lehre vom eigentlichen Verhältniß der menschlichen Freiheit zu dem Wirken Gottes unter die dunkelen und deshalb nicht nothwendigen Lehren des Christenthums gerechnet und sich darum mit der oberflächlichen semipelagianischen Erörterung der Frage abgefunden hatte (p. 423 b). Indessen wenn demgemäß die heftige Art, mit welcher Luther den Erasmus wegen dieses Grundsatzes zurechtweist, unbegreiflich wäre, so ist der Abstand zwischen den beiden Gegnern durch einen unscheinbaren Zug der oben mitgetheilten Aeußerungen Luthers bezeichnet. Luther ist im Grunde doch nicht der Meinung, daß die Hypothese von dem unbegreiflichen Wirken Gottes in allen Einzelnen uns nichts angehe. Er will Gott auch als den Verborgenen anbeten, und er sagt (p. 448 a): voluntas majestatis ex proposito aliquos relinquit et reprobat, ut pereant; nec nobis quaerendum est, cur ita faciat, sed reverendus deus, qui talia possit et velit. Durch diese Wendung bezeichnet Luther sein religiöses Interesse auch an dem verborgenen Hintergrunde der Heilsoffenbarung Gottes, hierdurch verbürgt er vor sich selbst seine Gewißheit, daß in dem verborgenen und in dem offenbaren Willen derselbe Gott vergegenwärtigt wird, hierdurch stellt er fest, daß, was für unseren Begriff von Gott sich in Gegensätze scheidet, die nicht ohne Empfindung von Widerspruch zu gleicher Zeit und in gleicher Beziehung gelten können, in der Wirklichkeit, für Gott selbst, als Ergänzungen zusammengehört. Aber Luther läßt es nicht bei der Constatirung dieser religiösen Gewißheit bewenden. Es entspricht seiner schulmäßigen Bildung, daß er die religiöse Ahnung durch eine Lehre sicher zu stellen wagt, obgleich er den verborgenen Willen Gottes für unerforschlich erklärt. Er getraut sich nämlich zwar nicht, die einzelnen Erfolge desselben an der Seligkeit oder Unseligkeit der Einzelnen, sei es vorherzusehen,

sei es nachträglich festzustellen. Das Streben hiernach hat er überall und immer verboten. Allein er glaubt Gründe zu haben, die allgemeine Methode des verborgenen Willens Gottes in zuverlässiger, geregelter Weise feststellen zu können. In dieser Richtung verfährt er nach dem paradoxen Grundsatze, daß eine Aussage über Gott um so wahrer sei und um so mehr unserem Glaubensbedürfniß entspreche, je weiter sie sich von der Analogie mit den Regeln menschlicher Verhältnisse entferne.

Luther (p. 425 a) erklärt die Frage, ob der menschliche Wille im Verhältniß zur Gnade Gottes etwas zur Seligkeit wirke, oder ob er nur etwas leide (unter dem verborgenen Willen Gottes), für eine solche Frage, über welche es für den Christen nothwendig ist die genaue Entscheidung zu kennen. Ohne diese kenne man nämlich Gott nicht, könne ihn also auch nicht loben und verehren. Die nächste wichtige Frage (p. 425 b) ist, ob Gott etwas in zufälliger Weise vorher weiß, oder ob wir Alles genöthigt wirken. Er beweist die Wahrheit des letzten Satzes aus der feststehenden Unveränderlichkeit des Wesens, Wirkens, Wissens Gottes (p. 426 a). „Aus dieser folgt unwiderleglich, daß Alles, was wir thun, mag es auch in veränderlicher oder zufälliger Weise zu geschehen scheinen, in Wirklichkeit nothwendig geschieht, wenn man Gottes Willen als letzte Ursache beachtet."

Die Distinction der Scholastiker zwischen necessitas consequentiae und necessitas consequentis, von denen jene die in der syllogistischen Form begründete, diese die im Inhalte des syllogistisch entwickelten Gedankens begründete Nothwendigkeit der Folgerung bezeichnet, — diese Distinction, welche dazu gebraucht wurde, die menschliche Freiheit bei dem göttlichen Wirken auf dem letzteren Wege zu retten, will Luther nicht gelten lassen (auch p. 458 b). Es ist nun (p. 426 b. 456 b) ein entschiedenes Bedürfniß des Glaubens, die unwiderstehliche Allwirksamkeit Gottes festzuhalten, weil nur auf diesem Gedanken die Zuverlässigkeit seiner Verheißungen beruht. Deshalb ist es auch nur folgerichtig (p. 430 a), was Paulus bezeugt, daß Gott auch diejenigen in der Sünde verstockt, welche er will, und daß umgekehrt unser Heil außerhalb unserer Kräfte und Absichten nur von dem Wirken Gottes abhängt (p. 431 a). Die Menschen also (p. 431 b) wirken nicht in freiem Willen, sondern nach Nöthigung durch Gott. Nur in dem (ungewöhnlichen) Sinne mag der freie Wille gelten, wenn man darunter die Fähigkeit versteht, vom heiligen Geist bestimmt und von der Gnade durchdrungen zu werden. Sonst (im gewöhnlichen Sinne) kommt die Freiheit dem Menschen nicht in der Richtung nach oben, sondern nur in der nach unten zu, im Gebrauche seines Eigenthums, obgleich auch hier vorzubehalten ist, daß dieser Ge-

brauch der menschlichen Freiheit durch den freien Willen Gottes geleitet wird (p. 432 a). Jedoch im eigentlichen Sinne ist Freiheit ein durchaus göttliches Attribut, und wenn sie den Menschen beigelegt wird, so heißt das so viel, als wenn von ihnen die Gottheit selbst ausgesagt würde (p. 431 b).

Ich behalte mir vor, nachzuweisen, wie weit Luther das zur Sünde nöthigende Wirken Gottes im Menschen erstreckt, welches bisher nur im Allgemeinen mit dem Worte des Paulus behauptet ist, daß Gott verstockt, wen er will. Zum Verständniß der weitergehenden Folgerungen Luthers aus diesem Satze wird es dienen, daß festgestellt werde, wie Luther diese Theorie des Determinismus Gottes über den einzelnen menschlichen Willen damit vereinigt, daß doch dieses Gebiet des Wirkens Gottes seinem verborgenen Willen angehört und, wie er zugestanden hat, unbegreiflich ist. Dieser Widerspruch löst sich für ihn auf dem Grunde seines ausgesprochenen religiösen Interesses an der aufgestellten Regel der göttlichen Allwirksamkeit durch folgendes Gesetz der Glaubenserkenntniß. Erasmus hatte gegen den absoluten Determinismus in den Sachen des Heiles eingewendet, daß die öffentliche Verkündigung desselben Anlaß zur Unsittlichkeit geben werde. Indem Luther (p. 430 b) dagegen einfach das göttliche Gebot der öffentlichen Verkündigung setzt, fügt er hinzu, daß der Grund des göttlichen Willens nicht erforscht, sondern einfach angebetet werden müsse. Denn Gott, der allein gerecht und weise sei, thue Niemandem Unrecht und könne nichts thöricht oder zufällig handeln, wenn es auch uns ganz anders erscheine. Die Verkündigung jener Wahrheit sei nothwendig zum Zweck unserer Demüthigung, — dann aber als Forderung des christlichen Glaubens. Der Glaube nämlich bezieht sich auf unsichtbare Dinge. Damit also Platz für den Glauben sei, muß Alles, was geglaubt wird, verborgen werden. Es wird aber nichts tiefer verborgen als unter entgegengesetztem Gegenstand, Sinn, Erfahrung. So, indem Gott belebt, thut er es durch Tödten, indem er gerechtspricht, thut er es durch Schuldigmachen, indem er in den Himmel zieht, führt er in die Hölle und zurück. So verbirgt er seine ewige Barmherzigkeit unter ewigem Zorne, seine Gerechtigkeit unter Unbilligkeit. Dieß ist die höchste Stufe des Glaubens, den als gnädig zu glauben, der so Wenige beseligt, so Viele verdammt, den gerecht zu glauben, der durch seinen Willen auf nothwendige Weise uns verdammenswerth macht, daß er nach Erasmus sich an den Qualen der Elenden zu ergötzen und mehr des Hasses als der Liebe würdig zu sein scheint. Wenn ich also begreifen könnte, wie der Gott barmherzig und gerecht ist, der solchen Zorn und Unbilligkeit zeigt, so bedürfte es nicht des Glaubens. Nun aber, da dies nicht begriffen

werden kann, gewinnt man den Platz für die Ausübung des Glaubens. Wenn auch Luther gelegentlich (p. 457 b) für die allgemeine Wahrheit des Determinismus das Zeugniß der natürlichen Vernunft in Anspruch nimmt, so bezeugt er doch in Hinsicht der Folgerungen, die er eben als nothwendige Glaubenswahrheiten behauptet (p. 454 a), daß nach dem Urtheil der Vernunft es eine Abgeschmacktheit bleibe, daß der gerechte und gute Gott von dem (scheinbar) freien Willen (den er zur Sünde nöthigt) Unerfüllbares verlangt und dies demselben anrechnet, obgleich derselbe nichts Gutes wollen kann, sondern genöthigt wird, der Sünde zu dienen. Hierin wird die Vernunft nicht den gütigen und gnädigen Gott erkennen. Aber der Glaube und der Geist urtheilen anders, nämlich daß Gott gut ist, auch wenn er alle Menschen verdammen würde. Luther sagt mit gleicher Bestimmtheit (p. 461 b): Wie dies gerecht sei, daß Gott Unwürdige kröne, ist seiner Art nach unbegreiflich. Ebenso ist unbegreiflich, wie es gerecht sei, daß Gott Unschuldige (immeritos) verdamme. Aber er spricht triumphirend gegen den Schluß seiner Schrift (p. 480 b): Zu verehren ist Gott als der Gnädigste in denen, die er ohne ihr Verdienst gerechtspricht und beseligt, und gewiß ist Einiges auf seine Weisheit zu geben, daß er als gerecht geglaubt werde, auch wo er uns als unbillig erscheint. Denn wenn seine Gerechtigkeit so beschaffen wäre, daß sie durch menschliches Verständniß festgestellt würde, so wäre sie nicht göttliche Gerechtigkeit und würde sich in nichts von menschlicher unterscheiden.

Besteht hiernach keine Analogie zwischen unseren Begriffen von Gerechtigkeit und der Art der göttlichen Gerechtigkeit, welche daraus folgt, daß Gott Alles in Allen wirkt und daß in Vielen die Sünde der schlüßliche Erfolg ihres Lebens ist, so verstehen sich die letzten Folgerungen auf die Bewirkung des Bösen von Gott aus. Hier urtheilt Luther bekanntlich in zwei Ansätzen von Kühnheit zuerst über die Bösen, so wie sie sich der menschlichen Erfahrung darbieten, ohne auf ihren Zusammenhang mit der allgemeinen Sündhaftigkeit zu reflectiren, dann über den ersten Menschen, als den Ursprungspunkt der Sünde der Menschheit. Er sagt (p. 454 b): Da Gott Alles in Allen wirkt, so wirkt er auch im Satan und im Gottlosen. Er wirkt aber so in ihnen, wie sie sind und wie er sie vorfindet. Indem also Gott in den Bösen wirkt, so geschieht zwar Böses, Gott aber kann nicht böse handeln, indem er Böses durch Böse wirkt, weil er selbst als gut nicht böse handeln kann. Hingegen bedient er sich böser Werkzeuge, welche der Bewegung durch ihn nicht entgehen können. Der Fehler ist also in den Werkzeugen, welche Gott nicht müßig läßt (p. 455 a). An uns liegt es, daß Gott durch uns

Böses hervorbringt, nicht an einer Schuld Gottes, sondern an unserem Fehler. Da wir von Natur böse sind, Gott aber gut, so kann Gott, indem er durch sein Wirken nach der Art seiner Allmacht uns bewegt, nicht umhin, daß er, selbst gut, durch das böse Werkzeug Böses wirkt, obgleich er dies Böse nach seiner Weisheit gut gebraucht, zu seinem Ruhme und unserem Heile. Ebenso, indem er des Satans bösen Willen vorfindet, aber nicht schafft, ergreift er denselben, der durch die Zurückziehung Gottes (deserente deo) und durch die Sünde des Satans böse geworden ist, und bewegt ihn, wohin er will, obgleich jener Wille durch diese Bewegung durch Gott nicht aufhört, böse zu sein. Allerdings scheint Luther in Hinsicht des Ursprungs der Sünde im Satan und im ersten Menschen eine Lücke in seiner Gedankenfolge zu lassen; er sagt von dem Satan und von Adam (p. 454 a) nur, daß Gott sie sich selbst überlassen habe, schiebt also deren Sündenfall ausnahmsweise dem eigenen freien Willen zu. Aber in Hinsicht Adams, auf die Frage, warum Gott ihn habe fallen lassen, mit dem Erfolge der Uebertragung seiner Sünde auf alle Nachkommen, antwortet er (p. 455 b) so, daß der Unterschied zwischen directer Bewirkung und indirecter Veranlassung seiner Sünde gleichgiltig wird: „Gott ist der, für dessen Willen es keine Ursache und keinen Grund giebt, welche ihm als Regel oder Maaßstab vorgeschrieben würden, da nichts ihm Gleiches oder Höheres vorhanden ist, sondern er selbst ist die Regel für Alles. Denn wenn es für ihn Regel oder Maaßstab, Ursache oder Grund gäbe, so würde es auch nicht Gottes Willen geben. Denn nicht ist etwas, was er will, recht, weil er so wollen müßte, sondern im Gegentheil: weil er selbst so will, deshalb muß richtig sein, was für den Willen der Geschöpfe Ursache wird und als Grund vorgeschrieben wird. Aber nicht wird es dem Willen des Schöpfers vorgeschrieben, wenn man nicht einen anderen Schöpfer ihm überordnet."

Wir haben erst in diesen Sätzen den vollen Umfang des Gedankens vom verborgenen Willen Gottes erreicht und müssen gestehen, daß Luther ziemlich Vieles aus diesem Gebiete weiß, und daß in diesem der menschlichen Vernunft widerstrebenden Glaubensartikel gewisse Sätze des Paulus durch manche Vernunftschlüsse viel weiter ausgedehnt worden sind, als die Autorität des Apostels verlangen oder erlauben dürfte. Um nun dieses Gewebe zu verstehen, weisen wir zuerst die Fehler im Verfahren und dann die Herkunft des fehlerhaften obersten Grundsatzes nach.

Es ist gezeigt worden, daß, obgleich Luther einmal erklärt hat, der verborgene, auf das Schicksal der Einzelnen gerichtete Wille Gottes als verborgene und unerforschliche Größe gehe uns nichts an, er doch auch dies Gebiet des göttlichen Wirkens mit Ehrfurcht und religiösem Interesse

umfaßt. Und daran hat er Recht. Aber wir werden einen anderen Gebrauch davon machen als Luther. Wir werden die Verschlossenheit jenes Gebietes für das Verständniß der Menschen in der Weise ehren, daß wir nur unsere Ahnung über die Grenze des offenbaren Heilswillens Gottes nach dem Hintergrunde seiner Allwirksamkeit hinüberschweifen lassen, um sie alsbald wieder unter die Gewißheit der Gnade Gottes in Christus zu beugen und weitergehende Fragen dadurch zu unterdrücken. Wir werden das Seligkeitsgefühl auf Grund der offenbaren Gnade Gottes zu der Gewißheit der Folgerichtigkeit seines Handelns überhaupt, auch seines Wirkens auf dem Gebiete der menschlichen Freiheit, vertiefen, um dieselbe in schnellem Flusse aufzuklären und zu normiren an der erkannten Folgerichtigkeit der göttlichen Gnade zu unserem Heile. Die Resignation, die als aufrichtige Scheu und Ehrfurcht vor Gott in diesem Verfahren eingeschlossen ist, trat nun auch Luthern in dem Verhalten des Erasmus zu der Frage vom freien Willen des Menschen und der Allwirksamkeit Gottes entgegen; aber es ist wohl nicht blos die theologische Flauheit des Mannes und seine Verflechtung jenes Gesichtspunktes mit dem offenkundigen Semipelagianismus des römischen Systems gewesen, was Luthern jenes Verfahren als verdächtig und verwerflich erscheinen ließ, sondern daran ist auch ein Fehler Luthers schuldig, nämlich, wie schon gesagt, seine Tendenz darauf, daß dasjenige, was als religiöses Moment giltig sein soll, auch lehrhaft fixirt und ausgeführt werden müsse. Ist der verborgene Wille Gottes Gegenstand für den Glauben, so durfte sich Luther gerade durch die Bereitwilligkeit der menschlichen Vernunft, den absoluten Determinismus des göttlichen Wirkens zuzugeben, davor warnen lassen, die undurchbrechbare Nothwendigkeit der Wirkung aus der Ursache als das Schema des verborgenen Wirkens Gottes anzuerkennen. Mag dieser Grundsatz richtig oder unrichtig sein, so ist seine Behauptung im Verhältniß zu dem **verborgenen** Willen Gottes contradictio in adjecto. Richtet sich ferner der Glaube auf Unsichtbares, Verborgenes, so liegt eine deutliche Ueberschreitung der in jenem Begriffe enthaltenen Grenze für den Verstand vor, wenn Luther dem Glauben sein eigentliches Object in solchen Aussagen zeigt, welche den Begriffen der Menschen über die in ihren Kreisen geltenden höchsten Normen **widersprechen**, wenn das Verfahren für Gott als gerecht gelten soll, welches bei einem Menschen ungerecht wäre. Das credo, quia absurdum, kann ebenso sehr Ausdruck einer Ueberhebung wie Ausdruck einer Verzweiflung des Verstandes sein, und bei Luthers Entscheidung über die Gerechtigkeit ist jenes der Fall, weil in dem Begriffe des Verborgenen und für den Glauben Vorbehaltenen an sich kein Grund

für den Unterschied von remotius abscondita (p. 430b) und propius abscondita enthalten ist, der also nur durch den zudringlichen Verstand vorgespiegelt wird. Und wenn die Freiheit des Willens in dem gewöhnlichen zweideutigen, ziellosen Sinne als der eigentliche Name für den verborgenen Gott in Anspruch genommen wird (p. 431b), und wenn demgemäß sowohl gute als böse Wirkungen auf Gott als Ursache zurückgeführt werden, mit welchem Rechte geschieht es, daß Gott in derselben Beziehung das Prädicat des Guten empfängt, das sich doch nur erprobt an dem offenbaren Willen der Gnade, der von dem Zwecke des menschlichen Heiles durchdrungen wird?

Wir sehen also, daß die entgegengesetzten Aussagen über den verborgenen und den offenbaren Gott, welche, indem sie doch von demselben Subject und in derselben Zeit und Beziehung gelten sollen, einen Widerspruch darstellen, und zwar einen Widerspruch, bei dessen zwei Seiten der Verfasser der Schrift gegen Erasmus mit gleich starkem religiösen Interesse verweilt, — durch die doctrinäre Ueberhebung des theologischen Verstandes in der Anwendung auf das Geheimniß des Glaubens herbeigeführt sind. Wie und wodurch ist Luther zu diesem Fehlgriffe gekommen, an welchem sich die römischen Gegner in ihrer Weise bis auf den heutigen Tag ergetzen? Durch die Nachwirkung der nominalistischen Schulbildung auf den Reformator. Denn der verborgene Gott, das Subject der voluntas beneplaciti, namentlich wie Luther denselben bei der Erklärung der Sünde Adams charakterisirt (p. 455b), entspricht in den concreten Attributen vollständig dem Gottesbegriffe der Nominalisten [1]). Namentlich die Aussagen stimmen fast wörtlich mit Biel überein, daß der Wille Gottes in seiner Allwirksamkeit in den Menschen zum Guten wie zum Bösen keinen Grund habe, daß Gott an kein Gesetz gebunden [2]), sondern sein Wille nur darum göttlich sei, weil er die oberste Richtschnur für Alles biete, daß nicht etwas gut und gerecht ist, sofern es Gottes Willen im Voraus bestimmt, sondern sofern es von Gott gewollt ist. Es ist eine willkürliche Interpolation, wenn Harnack (S. 117) den Gedanken so darstellt, daß dabei die Meinung sei, daß Gott an sich und sein Wesen, an seine natürliche Güte gebunden sei, und daß deßhalb Alles, was er will, gut sei. Es würde dies auch für Luther nur eine Phrase gewesen sein, und deshalb ist sie weder direct von ihm ausgesprochen noch indirect angedeutet; denn daß Gott auch in dieser Erhabenheit über unseren Begriff der Gerechtigkeit gut heißt, ist, wie gezeigt worden, für jenes

1) Vgl. den ersten Artikel, besonders S. 63 f.

2) Vgl. die Auslegung von 2 Mos. 9: „Gott ist exlex". Walch III, S. 1214 ff.

Prädicat indifferent. Allerdings entfernt sich Luther da von seinen Lehrmeistern, wo dieselben die gegen die menschliche Freiheit geltende Consequenz der göttlichen Prädestination zu Gunsten der Freiheit und des Verdienstes des Menschen abschwächen; aber dadurch wird der Werth des gemeinsamen Gottesbegriffes für ihn nur modificirt, nicht aber aufgehoben.

Von diesem Ergebniß aus erscheint zunächst der Widerspruch, der sich durch Luthers Schrift de servo arbitrio hindurchzieht, in einem milderen Lichte. Systematisch angesehen, ist ja derselbe nicht blos unerträglich, sondern auch unbegreiflich aus dem Geiste des Urhebers. Wir verstehen ihn jetzt geschichtlich als die Ablagerung zweier ihrem Ursprunge und Werthe nach verschiedenartigen Erkenntnißreihen. Die Lehre vom offenbaren Gott, der durch Christus und die ganze Heilsgeschichte als allgemeiner Wille der Gnade, als Liebe erkannt wird, ist in Hinsicht des leitenden Erkenntnißgrundes wie des resultirenden Hauptbegriffes die neue Theologie der Reformation. Die Lehre vom verborgenen Gotte hat Luther in doctrinärer Verfolgung eines secundären theologischen Momentes mit der Gottesidee der nominalistischen Schule ausgestaltet. So scheint aber Luther als Verfasser dieser Schrift zwei Lagern anzugehören, zwischen zwei Bildungsepochen getheilt zu sein! Harnack (S. 73) weiß zwar, daß Luther in dieser Schrift „den definitiven Bruch mit der scholastischen Theologie, auch in ihrem neuesten und am meisten bestechenden humanistischen Gewande, vollzogen habe"; aber abgesehen von der anziehenden Neuigkeit, daß der Humanismus elegant maskirte Scholastik oder daß Erasmus eigentlich Scholastiker gewesen sei, während man bisher einen ausschließenden Gegensatz zwischen beiden Richtungen giltig dachte, so hat Luther gerade in dieser Schrift nicht nur die scholastische Methode gerühmt, sondern auch Gedankenreihen durchaus scholastischer Art da entwickelt, wo es eigentlich nicht recht war. Derselbe Gelehrte sagt ferner: „Diese gewaltige Schrift zählt zu den großen Thaten des Reformators; sie ist nach dem Charakter des Mannes, nicht aber nach der Schablone eines an sie herangebrachten Schulsystems zu beurtheilen" (S. 178). Ganz wohl, nur fragt es sich, ob der reformatorische Charakter Luthers nicht durch diese Schrift beeinträchtigt wird, die man nicht nach einem Schulsystem zu messen braucht, um zu erkennen, daß zwei widersprechende Gedankenkreise in ihr zusammengeschweißt sind, in Hinsicht welcher wir ermittelt haben, daß der eine reformatorisch, der andere scholastisch und, so zu sagen, vorreformatorisch ist. Ich wäre nun freilich nicht abgeneigt, das von Harnack ausgesprochene Enkomium dieser Schrift mir anzueignen, wenn ich nur wüßte, ob er sich Gründe dafür klar gemacht hat, und daß diese mit den meinigen übereinstimmen. Und

was ist auf diesem Gebiet eine pathetische Erregung ohne ausgesprochene Gründe werth? Also von wissenschaftlicher Schwäche ist die Schrift nicht frei zu sprechen, sonst würde man es der lutherischen Kirche nicht verzeihen können, daß sie diese „große That" außer Wirksamkeit auf sich gesetzt hat. Auch für Luther selbst ist es, so oft er sich auf diese Schrift berufen hat, später bedenklich erschienen, die hauptsächlichen Spitzen der Prädestinationslehre, z. B. die Bewirkung der Sünde Adams durch Gott, wieder auszusprechen. Obgleich er den Hintergrund der Allwirksamkeit Gottes zum Heile der Menschen durch das Evangelium niemals direct aufgegeben hat, so hat er doch die deterministischen Folgerungen nicht mehr in doctrinärer Weise betont[1]). Worin beruht also dennoch die reformatorische Bedeutung der Schrift, trotz ihrer für uns unleugbaren wissenschaftlichen Schwäche? Einmal in der Leidenschaft und der souverainen Sicherheit des Tones, welche beweist, daß Luther auch die contradictio in adjecto nicht scheut, wenn dieselbe als Zeichen der Beschränktheit des menschlichen Wissens auf die Erhabenheit Gottes schließen läßt. Ferner in der unleugbaren Wahrheit, daß der Inhalt des uns verborgenen Willens Gottes deshalb doch nicht indifferent für uns sei, wie Erasmus deducirte, sondern daß auch die Allwirksamkeit Gottes, die hinter seiner besonderen Offenbarung steht, ein zweifelloses religiöses Interesse für uns hat. Endlich aber in dem Geschick, mit welchem Luther die lehrhafte Ausführung dieses Gedankens in dem sichern Gefühl der Popularität desselben ergriffen hat. Trotz des vorsichtigen Semipelagianismus des herrschenden theologischen Systems ist die Stimmung des Volkes seit dem frühen Mittelalter deterministisch und prädestinatianisch gewesen[2]); die antipelagianische Consequenz des absoluten Willens Gottes war also das Verständlichste und Ergreifendste für die Schichten der religiös angeregten und gegen das dogmatisch-hierarchische System der Kirche mißtrauischen Zeitgenossen. Nach dem Maaße des Bedürfnisses dieser war also gerade das Element in Luthers Schrift nicht wirkungslos, welches in seinem ganzen Zuschnitte mittelaltrig und dem neuen theologischen Standpunkte Luthers inadäquat war. Wenn wir etwa urtheilen

1) Vgl. Köstlin II, S. 322. 329.

2) Freidanks Bescheidenheit (Ausg. von W. Grimm, S. 6):

Warum ein Mensche sei verlorn,
Der andre sei zur Gnad' erkorn,
Wer dieses fragt, der thut zu viel.
Gott mag und soll thun, was er will.
Was Gott mit seinen Geschöpfen thut,
Das soll uns alles dünken gut.

dürfen, daß Luther so weit den Schulzwang des Nominalismus durchbrochen hatte, daß er nur noch, so zu sagen, die Eierschale auf dem Haupte trug, so war dieselbe doch für ihn keine wirkungslose Schutz- und Trutzwaffe. Man darf sich nur nicht die Sache so vorstellen, als ob sich die Gedankenreihe des absolutum dei dominium in creaturas in Luthers schulmäßiger Erinnerung petrificirt und nur zufällig als Stein des Anstoßes in die lebendige reformatorische Gedankenbewegung hereingefallen wäre. Jene Gedankenreihe ist vielmehr im lebendigen Bewußtsein Luthers neben dessen neuen und originellen Entdeckungen haften geblieben, weil sie ihm ihre antipelagianische Consequenz aufgeschlossen hatte und in dieser Hinsicht ihren Werth bewährte. Darüber ist ihm selbst die Verschiedenartigkeit dieses Lehrelementes von seinen eigentlichen Grundsätzen der Theologie verborgen geblieben, und der Widerspruch, den wir uns nicht verbergen können, ist ihm nicht klar geworden. Im polemischen Pathos ist sogar die Verknüpfung der beiden heterogenen und sich widersprechenden Gedankenreihen erst recht wirksam geworden für die dem Reformator entgegenschlagenden Herzen der Zeitgenossen. Also die Schrift gegen Erasmus ist eine große That des Reformators Luther, aber ihre wissenschaftliche Schwäche besteht in der Verknüpfung einer alten und einer neuen, einer mittelaltrigen und einer reformatorischen Lehre von Gott.

Die Bedeutung dieser Thatsache und den in ihr enthaltenen wissenschaftlichen Fehler kann man endlich dadurch feststellen, wie weit der Erkenntnißgrund, mit welchem Luther eigentlich und vorsätzlich dem Begriffe von Gott nahe tritt, von den Erkenntnißgründen der mittelaltrigen Theologie abweicht. Diese sind enthalten in den Beweisen für das Dasein Gottes, und es ist im Wesentlichen der causale und der finale Zusammenhang der endlichen Dinge überhaupt, durch welchen auf die letzte Ursache und den höchsten Zweck geschlossen wird, mit deren Gedanken sehr voreilig der Gott des christlichen Glaubens identificirt wird [1]). Der Nominalismus, welcher die Triftigkeit dieser Beweise erschütterte, sich aber weder von ihnen lossagte, noch sie durch einen richtigeren Erkenntnißgrund überbot, welcher ferner zwischen dem zufällig wirkenden göttlichen Willen und der Welt den geordneten Zweckzusammenhang verlor, verzichtete eben dadurch auf die Bereicherung des areopagitischen Gottesbegriffs, welche Thomas aus der Beachtung des Aristotelischen Zweckbegriffs gezogen hatte. Im Nominalismus tritt wieder die kahle Unendlichkeit, Einheit und die der Erkenntniß überlegene Erhabenheit des

1) Vgl. den ersten Artikel, S. 29.

areopagitischen Gottesbegriffs hervor; nur wird die daran angeklebte, also ganz zufällige Vorstellung von der Verursachung der Welt durch Gott dadurch specificirt, daß sie auf den zufällig wirkenden Willen zurückgeführt wird; dieser aber ist von einer blinden Ursache nicht zu unterscheiden, da auch die auf die Welt bezogenen Ideen oder Zweckgedanken Gottes nur Producte seines zufälligen Willens sein sollen. Es ist nun ein vollkommen verschiedenartiges Verfahren, indem Luther die religiöse und theologische Erkenntniß Gottes und seines offenbaren Willens auf Christus gegründet wissen will, so wie derselbe in dem offenkundigen Evangelium gegenwärtig ist und in geordnetem Zusammenhange mit der gesammten Heilsgeschichte, insbesondere in Reciprocität mit dem göttlichen Sittengesetze steht. Durch diesen Erkenntnißgrund wird festgestellt, daß Gott Liebe ist, und hiermit ist etwas unendlich Tieferes ausgesprochen als mit dem aus der areopagitischen Tradition herüberreichenden Prädicate des Guten. Allerdings hat nun Luther durch die Betonung des neuen Erkenntnißgrundes für Gott vielmehr einen Weg eröffnet als das richtige Verfahren in mustergiltiger Weise zum systematischen Abschluß gebracht. Daran hindert ihn unter Anderem der Umstand, daß er religiöses und theologisches Erkennen nicht unterscheidet, und daß er Christus viel mehr in der Form des Dogma und als den Inhalt des Abendmahles sich vergegenwärtigt als in der historisch umgrenzten Bestimmtheit seines Wesens und Wirkens. Insbesondere aber hat er die Fassung der Reciprocität zwischen Christus und dem göttlichen Sittengesetz in die nachher in der lutherischen Dogmatik ausgeprägte Richtung gebracht, daß das Gesetz als der eigentliche Exponent des Verhältnisses Gottes zu den Menschen auch dem Wirken Christi übergeordnet und deshalb der Erlösungswerth seines Gehorsams an dem ewigen Sittengesetz gemessen wurde [1]). Ich lasse hier dahingestellt, ob diese Lehrweise endgiltig befriedigt oder nicht; aber es verdient hervorgehoben zu werden, welcher entscheidende Werth für die Reformation darin liegt, daß Luther in dem Sittengesetze, welches er mit seinem christlichen Inhalt als die allgemeine Norm der sittlichen Weltordnung zu Grunde legt, den ewigen, unwandelbaren Willen Gottes erkennt [2]). Hierin weicht Luther charakteristisch von Occam und Duns ab, welche die gegen jeden einheitlichen Endzweck indifferente Freiheit des göttlichen Willens auch darin bewährten, daß Gott dem Gesetze einen andern, ja den entgegengesetzten Inhalt verleihen

1) Vgl. die Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi Jahrb. f. d. Theol. Band V, S. 627 ff.

2) Vgl. die Sammlungen bei Harnack, I, S. 522 ff.

konnte, als den dasselbe behauptet. Aber so wichtig diese Abweichung in praktischer Beziehung ist, so ist sie doch im Vergleich mit dem gemeinsamen wissenschaftlichen Grundsatz über die Maaßlosigkeit des göttlichen Willens nur zufällig. Jene Folgerung konnte jeden Augenblick mit demselben Rechte gezogen werden, mit welchem die Indifferenz des persönlichen Handelns Gottes gegen den menschlichen Maaßstab der Gerechtigkeit behauptet wurde. Die entgegengesetzte Annahme von dem nothwendigen Verhältnisse des Sittengesetzes zu Gottes Willen hat nun zwar in der lutherischen Dogmatik niemals ihre zureichende dialektische Begründung gefunden, und bei Luther selbst ist diese am wenigsten zu suchen, der im Widerspruch damit auch bei der Behauptung blieb, daß Gott wesentlich exlex sei. Allein der sittliche Charakter der aus der Reformation entsprungenen religiösen wie allgemeinen Bildung, auch der kirchlich heterodoxen, ist an die Geltung jenes Grundsatzes gebunden, welcher es verbürgt, daß die Verantwortlichkeit des Einzelnen in directem Verhältnisse zur Verpflichtung auf das allgemeine öffentliche Recht steht. Das Mittelalter aber, auch wo es nicht mit Duns die Zufälligkeit des Inhaltes des göttlichen Gesetzes bekennt, steht mit der allgemeinen Behauptung und Forderung des Verdienstes und des die Pflicht formell überbietenden Verdienstes unter der Linie der sittlichen Weltanschauung der Reformation. Der Dogmatik der lutherischen Kirche ist nun der Erwerb aus dem neuen Verfahren der Gotteserkenntniß, das Luther einschlug, nicht verloren gegangen. Derselbe ist in den soteriologischen Lehren jener Lehrform unverkennbar. Aber der locus von Gottes Wesen und Eigenschaften, auf dem man zunächst die directe Wirkung jener Anregungen Luthers suchen sollte, ist der steinige und unfruchtbare Boden geblieben, auf welchem dieselben nicht Wurzel geschlagen haben. Hier ist während der classischen Zeit der Orthodoxie das Unkraut der areopagitischen Abstraction und der thomistischen Beweise des Daseins Gottes aus dem oberflächlich vorausgesetzten Zusammenhange der Welt herrschend geblieben, und weil in jener Epoche die Dogmatik nie über den Aggregatzustand der loci theologici hinausgekommen ist, auch wenn man ein systema theologicum beabsichtigte, so hat man die Incongruenz der Lehre von Gott mit der vom Heile der Menschen niemals bemerkt.

Die Nachwirkung des Nominalismus auf Luther ist der nach ihm sich nennenden Kirche nur in der Abendmahlslehre erhalten geblieben; in der Lehre von der Prädestination erstreckt sie sich durch Calvin hindurch

auf die reformirte Kirche. Denn Calvin ist in dieser Lehre viel mehr Nachfolger Luthers als Zwingli. Da Schweizer in seinem lehrreichen Werke über die protestantischen Centraldogmen, mit dessen Stoffe wir uns in dieser Aufgabe berühren, mehr auf die Uebereinstimmung dieser Männer als auf die feinen Abweichungen zwischen ihnen geachtet hat, so kann nicht unterlassen werden, die angegebene Thatsache zu beweisen. In absichtlicher und sorgfältiger Behandlung des Gegenstandes entspricht der Schrift Luthers de servo arbitrio Zwinglis sermonis de providentia dei anamnema (1530). Der Gedankengang ist folgender:

(Cap. 1.) Gott wäre nicht das höchste Gut und die höchste Wahrheit, wenn er nicht als der über alle Dinge Mächtige für dieselben sorgte und sie völlig durchschaute. (Cap. 2.) Hierin ist er das Subject der providentia, die sich zur sapientia verhält wie der actus zur potentia. Die providentia Gottes ist die stetige und unveränderliche Leitung aller Dinge. (Cap. 3.) Und zwar greift dieselbe über alle Mittelursachen hinaus, so daß dieselben nicht eigentlich Ursachen heißen dürften, weil kein Ding eigenthümliches Sein hat, sondern alle Dinge ihr Sein aus der göttlichen Quelle haben. Alles, was ist, ist durch Gott, in Gott, und im Grunde göttliches Sein selbst. Gott ist das allgemeine Wesen aller Dinge, wenn auch die Dinge in ihrem bestimmten Sein und ihrer besonderen Art von Gott unterschieden sind. Da aber Sein und Existiren dem (besondern) Leben und Wirken zu Grunde liegen, so ist auch das (besondere) Leben und Wirken der geschaffenen Dinge aus Gott, in welchem sie Wesen und Dasein haben. Und deshalb geschieht in der Welt der Dinge nichts von Ungefähr und zufällig. Sollte es scheinen, als bewegte sich Zwingli in diesen Bestimmungen auf dem Boden causaler Weltbetrachtung und zwar einer solchen mit stark pantheistischer Färbung, so tritt die Teleologie als die beherrschende Form unzweideutig hervor, wo er die göttliche Vorsehung in Anwendung auf die Menschheit setzt. (Cap. 4.) Der Mensch ist als das himmlisch-irdische Doppelwesen geschaffen, um die Welt zu beherrschen und durch die besondere Gemeinschaft mit Gott demselben ähnlich zu werden; er ist geschaffen als das vorausgehende Schattenbild der Gemeinschaft, welche Gott mit der Welt durch die Menschwerdung des Sohnes einzugehen beschlossen hatte. Allerdings begegnet nun Zwingli bei manchen Punkten der Schwierigkeit, die Teleologie durchzuführen oder den göttlichen Zweck in gewissen Thatsachen zu erkennen. Dies ist sogleich der Fall in den beiden Fragen, warum Gott den Menschen als das Doppelwesen geschaffen hat, da dies den Anlaß zum Streite zwischen Fleisch und Geist, den Grund der Friedlosigkeit und des Unglücks in sich schließt, und warum Gott den Geist mit

ewiger Verdammniß bestraft, wenn er von dem Fleische überwunden wird. In der Beantwortung jener Frage zieht er sich auf die Geltung des göttlichen Beliebens zurück, aber es geschieht doch so, daß er seinen Glauben an die Zweckmäßigkeit dieser Fügung durch die Clausel aufrecht erhält, daß Gott nicht Anderes als Gutes und Gerechtes wolle, und er bewährt diesen Glauben durch die Erkenntniß, daß die Stellung des Menschen an der Spitze der Geschöpfe jene gegensätzliche Mischung seines Wesens nothwendig mache, wogegen also die daraus für den Menschen hervorgehenden Schwierigkeiten nicht in Betracht kommen. Die andere Frage nach dem Grunde ewiger Verdammniß löst er dadurch, daß die Ueberwindung des Geistes durch das Fleisch gegen das Gesetz ist und die ewige Strafe die nothwendige Folge der Uebertretung des Gesetzes. Das Gesetz nämlich als Regel unseres Handelns setzt den Menschen ihr doppeltes Ziel, daß sie zur Erkenntniß Gottes geboren und zum Genießen Gottes bestimmt sind. Deßhalb ist die Erziehung durch das Gesetz und die Vorsehung Gottes für die Menschen ein und derselbe göttliche Act. Die ferneren Bestimmungen Zwinglis über das Gesetz entsprechen nun durchaus dem oben bezeichneten Zuge der Reformation, aber zugleich richten sie sich gegen gewisse Folgerungen Luthers aus dem Begriffe des verborgenen Willens Gottes. Das Gesetz als das Gebot Gottes drückt nach Zwingli den Geist und den Willen Gottes aus, es ist sein stetiger Wille, Gott ist derselben Meinung, die er uns vorschreibt. Das Gesetz bürgt uns dafür, daß Gott die Gewaltthätigkeit, die Unbilligkeit, das Unrecht haßt. Denn wenn er nicht so gesinnt wäre, sondern etwas Anderes wollte, als er geböte, so würde er den Vorwurf der Doppelzüngigkeit auf sich laden. Allerdings will nun auch Zwingli nicht, daß der Inhalt unseres Sittengesetzes a priori für Gott als Gesetz gelte, da der Höchste keinen Gesetzgeber über sich hat; aber er lehnt jede absurde Folgerung hieraus mit der Bemerkung ab, daß, was uns Gesetz ist, in Gott Natur und Gesinnung (ingenium) sei (also zugleich frei und nothwendig für ihn).

Diesen so wichtigen Gedanken gilt es nun an der Frage zu erproben (Cap. 5), wie die Weisheit und Güte Gottes, die seine Vorsehung begründen, zu dem Sündenfall und Sündenstande der Menschen sich verhalten, den Gott nicht nur vorhersah, sondern den er selbst herbeigeführt hat. So sehr nun Zwingli in dieser Auffassung der Ursache der Sünde mit Luther übereinstimmt, so weit entfernt sich sein Versuch, Gründe und Zwecke dieser Wirkung Gottes zu ermitteln, von dem Trotze, mit welchem Luther jeden solchen Versuch von dem verborgenen Willen Gottes abwehrt. Der Sündenfall der Menschheit gilt für Zwingli nicht als ein

Beweis des Aufhörens der Güte Gottes, sondern ihrer Geltung und zwar in Hinsicht der Erschaffung wie der Erlösung der Menschen. Erschaffen werden die Menschen, wie schon gesagt ist, mit der Bestimmung, Gott zu erkennen. Seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit aber können sie nur aus der Erfahrung des Gegensatzes, der Ungerechtigkeit, erkennen. Da nun Gott diese an sich selbst nicht darstellen kann, so hat er sie an den Menschen herbeigeführt, damit dieselben an diesem Gegentheil die Gerechtigkeit Gottes erkennen. Ebenso erhellt die Zweckmäßigkeit der Sünde als Mittel zur Erlösung. Die Weisheit Gottes aber kommt an den Tag in der untrennbaren Wechselwirkung der ewigen Beschlüsse der Erlösung und der Schöpfung. Denn jene ist nicht später als diese beschlossen worden, sondern wenn der Mensch geschaffen wurde in der Absicht, daß er fallen sollte, so wurde er zugleich in der Absicht seiner Erlösung geschaffen. Alle Räthsel gelöst zu haben, ist sich freilich Zwingli nicht bewußt; er begleitet diese doppelte teleologische Erklärung der Sünde mit der Bemerkung, daß man Gott wegen dieser Anordnung verehren, aber über sie nicht Rechenschaft fordern dürfe. Es war ihm offenbar nicht geheuer bei dem Gedanken, daß doch die Sünde als böses Mittel von den guten Zwecken sehr absteche, denen sie dienen sollte. Diesem Bedenken hat er schon vorher Ausdruck gegeben, unmittelbar nachdem er die Erfahrung der Sünde als nothwendiges Correlat der Erkenntniß der Gerechtigkeit Gottes gerechtfertigt hatte. Und diejenigen Gedanken, mit welchen er diese Verlegenheit zu beseitigen sucht und die deßhalb als Zeichen der Verlegenheit so sehr abweichen von dem ruhigen und sichern Gange seiner teleologischen Betrachtungsweise, sind dieselben Sätze, welche der Trotz Luthers aus dem Schema des verborgenen, zwecklosen Willens Gottes abgeleitet hat! Indem Gott, sagt Zwingli (Cap. 5. 6), die Sünde im Menschen herbeiführt, ist er weder ungerecht, noch begeht er am Menschen ein Unrecht, denn er selbst ist nicht unter dem Gesetz. Gott kann mit seinen Geschöpfen frei schalten, wie der Hausvater mit seinem Eigenthum, wie mit dem Thone der Töpfer. Deshalb sündigt er nicht, indem er das im Menschen wirkt, was für diesen Sünde ist. Aber man darf eben nicht verkennen, unter wie verschiedenen Bedingungen Zwingli und Luther diese Sätze aussprechen. Luther, da er sich einmal getraut, den verborgenen Willen Gottes wenigstens im Allgemeinen zu erkennen, mag derselbe auch im vollen Widerspruche mit dem offenbaren Willen Gottes stehen, ergreift diese Sätze mit voller Absicht als die nothwendigen Folgerungen aus dem dominium absolutum Gottes, der Willkür, welche keinen concreten Endzweck der Weltregierung errathen läßt. Auf Zwinglis Wege lagen diese

Sätze nicht. Ist Gott gut, indem er nichts Anderes will, als er gebietet, indem er die Grundsätze des uns ertheilten Gesetzes in seiner Gesinnung hegt, indem er auch die Sünde seiner providentiellen Leitung der Menschen unterordnet, so ist es ein flagranter Widerspruch dagegen, wenn Gott in der angegebenen Weise vom Gesetze frei gestellt wird. Was Zwingli von Gott aussagt, das Recht der sittlichen Maaßlosigkeit seines Handelns, ist nichts Besseres oder Wahreres als das, was seinem Gedankengang direct entsprochen hätte, daß für Gott das Mittel durch den Zweck gerechtfertigt werde. In dieser Richtung liegt auch die feine Weise, in welcher er Gott, sofern er einen Menschen zum Verbrechen antreibt, doch von der Schuld desselben entlastet. Er sagt (Cap. 6), daß Gott, indem er zum Verbrechen antreibe, zugleich den Richter zu dessen Bestrafung in Bewegung setze. Wenn also im Zusammenhange der göttlichen Providenz die Ausübung der Gerechtigkeit über den Verbrecher als der weitergehende Zweck erscheint, so muß die Hervorbringung des Verbrechens durch Gott nach diesem weitergehenden Zwecke beurtheilt werden. Hat er nun nicht diesen Gedanken, sondern jenen gewählt, ohne Zweifel in dem Gefühle für den gangbaren Geschmack, so ergiebt sich doch aus dem Allem, daß diese Uebereinstimmung Zwinglis mit Luther, verglichen mit der wissenschaftlichen Absicht des Mannes, etwas Zufälliges ist. Denn auch darin weicht er von Luthers Gedankenbildung ab, daß er nicht (Cap. 6) Beseligung und Verdammniß der Einzelnen in gleichstehender Weise von dem nackten Willen Gottes ableitet. Freilich definirt er die electio als libera divinae voluntatis de beandis constitutio, aber indem er damit die Bedingtheit durch menschliche Freiheit oder Verdienst ausschließt und ferner nicht leugnen will, daß Gottes Weisheit und Gnade dabei concurriren, so besteht er darauf, daß die Erwählung Wirkung des göttlichen Willens ist, um dadurch jede Frage nach dem Grunde der Erwählung oder dem Rechte des einzelnen eligendus abzuschneiden. Hingegen die Verwerfung vindicirt er dem göttlichen Willen aus dem Zwecke, quo justitiae exempla fiant. Denn der verdammliche Ausgang der Sünde des Einzelnen gehört, wie die Sünde überhaupt, in die zweckmäßige Weltordnung, daß durch die Ungerechtigkeit der Menschen die Gerechtigkeit Gottes zur Erfahrung gebracht werde. Nur ist zu beachten, daß in diesem Falle das, was für Gott gerecht ist, indirect in der Strafe erkennbar, in dem Maaße von Uebel, das der menschlichen Ungerechtigkeit entspricht, während Zwingli nicht von vorn herein und nicht ausschließlich an die göttliche Strafgerechtigkeit denkt, indem er die Sünde zu dem Zweck angeordnet sein läßt, daß die Menschen an dem Gegensatze zu ihr das Gerechte erkennen.

Diese Theorie Zwinglis, in welcher die Sünde teleologisch aus Gott erklärt, in welcher die electio als die Spitze der providentia dargestellt und die reprobatio dem Zwecke der electio als Mittel untergeordnet wird, ist durchaus nicht Gemeingut der reformirten Lehrbildung geworden[1]). Daß Calvin keineswegs solidarisch für Zwingli eintritt, ist schon äußerlich daran zu erkennen, daß die Lehren von der Providenz Gottes und von seiner doppelten Prädestination in keinem directen Zusammenhange mit einander von ihm dargestellt werden. In der Institutio christianae religionis (1559) bildet die Lehre de providentia den Abschluß der Lehre von Gott (Lib. I, cap. 16—18) und dient als Grundlage der Lehre von der Erlösung; die Lehre von der electio, qua deus alios ad salutem, alios ad interitum praedestinavit (Lib. III, cap. 21—23), tritt als Anhang der Lehre von der Erlösung auf. Im Consensus Genevensis (1552) hat Calvin die Lehre von der doppelten Prädestination vor der von der Providenz entwickelt. Dem entspricht die innere Unabhängigkeit jener von dieser, welche bei Zwingli gar nicht stattfindet. Wir verfolgen beide Lehren in ihrer absichtlichsten und reifsten Gestalt in der Institutio. — Die Vorsehung Gottes ist der in sich stetige, unveränderliche, über alles Einzelne mächtige, durch alle Mittelursachen hindurchgehende Act Gottes, welcher alles Einzelne, auch die Willensbeschlüsse der Menschen, dadurch in der allgemeinen Ordnung hält, daß er es auf den ihm bestimmten Zweck hinausführt. Die Welt als Natur ist im Allgemeinen auf den Zweck der Menschheit hin geschaffen; in dem Kreise dieser richtet sich die göttliche Fürsorge und Vorsehung insbesondere auf die Leitung der Gemeinde Christi. Allerdings bleiben uns nun in unzähligen Fällen die Zweckbestimmungen der einzelnen Ereignisse verborgen, aber indem wir voraussetzen, daß dieselben für Gott gegenwärtig und daß sie in seinem Willen auf die richtigste Weise und nach dem Maaßstabe der höchsten Gerechtigkeit gegründet sind, so sind wir zur demüthigen, bescheidenen Verehrung seiner uns verborgenen Rathschlüsse verpflichtet. Was aber das causale Verhältniß der göttlichen Allwirksamkeit zu dem Wesen und Wirken des Menschen betrifft, so wird durch die Geltung seiner ewigen Beschlüsse nicht ausgeschlossen, daß wir nach unseren bewußten Zwecken unser Leben einrichten. Denn diese Form der Freithätigkeit gehört zu unserem Wesen, und unsere

1) Schweizer, Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, I, S. 421, hat auch durch die Sätze anderer Dogmatiker, welche er dem Auszuge aus Zwinglis de providentia dei cap. 5 hinzufügt, die von ihm gehegte entgegengesetzte Meinung keineswegs bewiesen.

Klugheit oder Unklugheit sind als Mittel der göttlichen Zwecksetzungen in seinen Beschlüssen vorgesehen. Also wirkt Gott nach seinem Rathschlusse auch im bösen Willen der Menschen, da dieselben, auch wo sie sich frei entschließen, nichts ohne Gottes geheime Lenkung vornehmen, und es ist eine unstatthafte Distinction, für die Freiheit des Menschen die Wirkung Gottes in eine Gestattung abzuschwächen. „Aber indem die Menschen böse handeln, so dienen sie der gerechten Anordnung Gottes, da er, nach der unermeßlichen Größe seiner Weisheit, zum gut Handeln böse Werkzeuge zu gebrauchen gut und richtig versteht“ (I, 17, 5). Wir bemerken hier die Abweichung Calvins von Zwingli. Calvin scheut sich nicht, den Satz auszusprechen, den wir behauptet zu sehen erwarteten, indem Zwingli aussprach, daß Gott die Sünde überhaupt bewirkt habe, um die Erkenntniß des Gerechten und um das Erlösungsheil möglich zu machen, den Satz, daß Gott berechtigt sei, böse Mittel zu guten Zwecken zu wählen. Allein Calvin scheut sich, unter dem Schutze dieses teleologischen Gesichtspunktes die Sünde überhaupt, auch ihre Entstehung im Menschengeschlechte, auf Gottes Bewirkung zurückzuführen, er beschränkt seinen Ausspruch auf die Beurtheilung der nun einmal bei den Menschen vorhandenen Sünde. Ueber der gleichartigen Scheu beider Männer darf man freilich die gleichartige Kühnheit in ihren Behauptungen nicht verkennen. Nur wird sich zeigen, daß, da dieselbe bei Calvin nicht so tief gegründet ist und nicht so weit reicht wie bei Zwingli, die Uebereinstimmung zwischen Beiden früher ihre Grenze findet, als gewöhnlich angenommen wird.

Calvin hatte jenen Satz über die Zweckmäßigkeit der menschlichen bösen Handlungen zum guten Zweck Gottes ausgesprochen, indem er die Einwendung gegen Gottes Wirksamkeit in den Bösen zurückwies, daß dann die Bösen schuld- und straflos sein müßten, da sie doch Gottes Willen gehorchten. Er hatte (I, 17, 5) geantwortet, daß der Gehorsam der Menschen sich nach dem offenbaren Willen Gottes zu richten habe, nach dem Gesetze, welches die bösen Handlungen als straffällig darstellt. Dies begründet nun aber die andere Einwendung (18, 3), daß man Gott nicht zwei Willen entgegengesetzten Inhaltes beimessen dürfe. Luther hat diesen Satz als Grundsatz auf sich genommen, Calvin hingegen weist ihn mit der Behauptung zurück, daß der Wille Gottes in sich einfach und identisch sei, nur uns als vielfach erscheine, weil es über unseren Verstand gehe, zu begreifen, wie Gott dasselbe auf verschiedene Weise wolle und wiederum nicht wolle. Aus der Voraussetzung des einen Willen Gottes folgern nun aber dennoch die Gegner, daß, indem Gott sich der Bösen bedient und ihnen ihre Leidenschaften und Entschlüsse ein-

flößt, er die Schuld ihrer Verbrechen auf sich nehme. Dem entgegnet Calvin, daß man den Willen und das Gesetz Gottes fälschlich vermische, die also vielmehr in Gegensatz treten, da jener die Sünde in den Menschen wirkt, dieses die Sünde den Menschen verbietet. Scheint nun hierin eine Zwickmühle eröffnet zu sein, welche nur ein end- und zielloses Hin- und Herreden, aber keine brauchbare Entscheidung möglich macht, so kommt Calvin am Schlusse der ganzen Darstellung (18, 4) auf jenen Grundsatz zurück und belegt durch Beispiele aus dem Alten Testamente, daß, indem sich Gott der Sünden gewisser Menschen zu seinen heilsamen Zwecken bedient, er doch darum jene nicht ihrer Strafe entzieht.

Jedoch, weil Calvin es unterläßt, diese göttliche Teleologie auch auf den Ursprung und den allgemeinen Bestand der Sünde auszudehnen, weil er es ferner unterläßt, außer der Weisheit Gottes auch die Güte desselben in dieser Ordnung festzustellen, deshalb verliert er die Spur Zwinglis und lenkt in der besonderen Lehre von der Prädestination und Reprobation im Wesentlichen auf Luthers Betrachtungsweise und auf dessen Begriff von dem an keinen erkennbaren concreten Endzweck sich bindenden Willen Gottes zurück. — Auf die Frage nach der Prädestination tritt Calvin bekanntlich erst im Zusammenhange der Heilsordnung ein, indem er erwägt, daß dieselbe theils nicht auf alle Menschen durch die Verkündigung des Evangeliums angewendet wird, theils nicht an allen Hörern desselben zum Heile ausschlägt (III, 21, 1). Indem er diese Thatsachen nach dem Grundsatze der Allwirksamkeit Gottes als Wirkungen Gottes auf die ewigen Beschlüsse desselben zurückführt, ist er sich bewußt, den verborgenen Willen Gottes soweit zu enthüllen, als ihn die Offenbarung in der heiligen Schrift dazu anleitet, und findet sich dazu verpflichtet, da die Gläubigen auch auf diesen Unterricht Anspruch haben. „Die Prädestination ist nun der ewige Beschluß Gottes, durch welchen er feststellt, was aus jedem Menschen werden soll, indem den Einen das ewige Leben, den Anderen die ewige Verdammniß vorherbestimmt wird" (21, 5). Dieser Beschluß verhält sich aber doch zu den beiden Gruppen, wie es scheint, nicht auf gleiche Weise. Denn in Hinsicht der Erwählten ist er der Ausdruck der völlig freien Gnade, die durch kein Verdienst im Menschen bedingt ist, in Hinsicht der Verworfenen aber ist er Ausdruck des gerechten und tadellosen, wenn auch unbegreiflichen Gerichtes Gottes. Allein beide Beziehungen treffen wieder zusammen in dem Zwecke, daß sowohl die Verworfenen wie die Erwählten in logischer Coordination zur Offenbarung der göttlichen Ehre dienen.

Vergleichen wir diese Sätze mit denen Luthers, so überwiegt die Uebereinstimmung zwischen Beiden den Werth der Abweichungen. Es

entspricht durchaus der Trennung zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Willen Gottes, daß Calvin erst die christliche Lehre von der Vorsehung Gottes unter dem Gesichtspunkte des offenbaren allgemeinen Heilszweckes abgehandelt hat und danach die Lehre von der doppelten Prädestination entwickelt, ohne diese den teleologischen Gesichtspunkten jener unterzuordnen. Hatte Luther diesen allgemeinen Inhalt des verborgenen göttlichen Willens als ein Erkenntnißinteresse für den christlichen Glauben in Anspruch genommen und demgemäß auch Schriftbeweis dafür geliefert, so ist bei Calvin nur der umgekehrte Ausdruck der unumgänglichen Reciprocität zwischen dem evangelischen Glauben und der Autorität der heiligen Schrift als Grund für die Lehre angegeben [1]). Auch die Beziehung der Gnade auf die Erwählten und der Gerechtigkeit Gottes auf die Verworfenen entspricht wenigstens der Schlußformel Luthers (p. 480b, s. ob. S. 81), und sofern Calvins Urtheil eigenthümlich modificirt ist, wird sich doch zeigen, daß dadurch seine schlüßliche Uebereinstimmung mit Luther nicht ausgeschlossen wird. Nur der teleologische Schlußsatz, daß beide Classen von Menschen auf die Ehre Gottes abzwecken, findet nichts Analoges bei Luther, der in diesem Zusammenhange sich aller teleologischen Ausdrücke enthält. Hierin scheint sich vielmehr Calvin der Betrachtungsweise Zwinglis zu nähern. Denn dieser erkennt als Zweck der Reprobation, quo justitiae exempla fiant (s. ob. S. 93), und Beide scheinen daran zu denken, daß die Wirkung der göttlichen Strafgerechtigkeit an den Verworfenen die richtige Erkenntniß von Gott erwecken soll, in welcher seine Ehre besteht. Jedoch ist zunächst der Hintergrund dieses Gedankens bei beiden Männern verschieden. Denn da Zwingli die gesammte Existenz der Sünde dem Zwecke der sittlichen Bildung und der Erlösung der Menschheit unterordnet, so hat die Bethätigung der göttlichen Strafgerechtigkeit an den Verworfenen den Werth einer Genugthuung für die Ehre Gottes nur, sofern sie zugleich als Mittel zur Förderung des Heiles der Erlösten dient. Allein diese Zusammenfassung des Heilszweckes an den Menschen mit der Ehre Gottes liegt in der Darstellung der Institutio außer dem Gesichtskreise Calvins. Dafür bürgt der Umstand, daß er mit Luther die Election und die Reprobation als Wirkungen Gottes coordinirt, indem er sie als Mittel

1) Indessen soll nicht verhehlt werden, daß diese Haltung Calvins im Unterschiede von Luther den theologischen Epigonen der Reformation verräth, der die heilige Schrift in erster Linie als Gesetzbuch für die Lehre behandelt. Durch diese Methode allein bindet sich der durch Calvin beherrschte Zweig der Kirche an die Prädestinationslehre, welche, wie sich zeigen wird, für die reformirte Kirche nicht die Bedeutung des theologischen Princips behauptet.

der Ehre Gottes auffaßt, während Zwingli, indem er die Sünde überhaupt als Mittel der Erlösung denkt, auch die Reprobation, d. h. die von Gott ausgehende Bewirkung des endgiltigen Sündenstandes Einzelner, dem Interesse der Erlösungsgemeinde unterordnet, sofern deren Erkenntniß des göttlich Gerechten durch die Wahrnehmung der Strafgerechtigkeit Gottes an den Verworfenen gefördert werden soll.

Freilich könnte man nun aus einer Tendenz, beide Männer in Einklang zu setzen, vielleicht so urtheilen: Calvin habe ja doch die Fürsorge für die Erlösungsgemeinde als den höchsten Zweck der Vorsehung Gottes hingestellt; solle nun die Reprobation Einzelner zum Erweise der Ehre Gottes dienen, so vollziehe sich dieselbe gemäß dem Begriffe der Ehre nothwendig in der Anerkennung der christlichen Gemeinde, daß Gott auch im wirksamen Acte der Reprobation gerecht sei, also diene auch im Sinne Calvins die Reprobation dem Zwecke der Erlösung der Erwählten. Zur Unterstützung dieser Auskunft dürfte man sich darauf berufen, daß Calvin in dem Consensus Genevensis [1]) deutlich in der Richtung auf diesen Gedanken begriffen ist. Hier wird der Gedanke der göttlichen Providenz in der bekannten Weise teleologisch und causal entwickelt und ihm auch die menschlichen Sünden als Mittel zu guten Zwecken, z. B. zur Bestrafung anderer Sünden und zur Erprobung der Frommen, untergeordnet. Indem also diese Erkenntniß durch den Grundsatz beherrscht ist, nihil nisi optima ratione facere deum (p. 305), so erhebt sich Calvin in diesem Zusammenhange zu der Behauptung, der wir eben in der Institutio nicht begegnen, die endgiltige (infralapsarische) Bestimmung von Sündern zu Gefäßen des göttlichen Zornes beruhe darauf, daß sie in utilitatem nascuntur electorum (p. 304). Kann man dies anders verstehen als so, daß die Erkenntniß der ewigen Reprobation Anderer den Erwählten zu stärkerer Gewißheit ihres Heiles gereiche? Und würde nicht in dieser Weise die von den Erwählten anerkannte Allmacht und Gerechtigkeit Gottes als seine volle Ehre erscheinen? Jedoch sind wir verpflichtet, in dieser Hinsicht die äußerste Zurückhaltung zu üben, um nicht dem Reformator Gedanken beizumessen, die er positiv nicht ausgesprochen hat. Nun ist ja im Consensus Genevensis die Thatsache die, daß Calvin im Zusammenhange der Lehre von der providentia, unter dem Gesichtspunkte, daß die Gemeinde der Erwählten der besonderste Gegenstand der göttlichen Fürsorge ist, den Anlauf dazu macht, auch den Bestand der Reprobirten dem Zwecke der Erwählten

1) Bei Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, p. 218—310.

unterzuordnen. Aber die Erklärung dieses Gedankens in der oben vorgeschlagenen Fassung hat Calvin, obgleich sie so nahe liegt und keine andere als möglich erscheint, nicht ausgesprochen. Noch weniger hat er in der Institutio die durch weite räumliche Entfernung getrennten Gedanken, daß die Providenz sich besonders der Gemeinde der Erwählten widme und daß die doppelte Prädestination der Ehre Gottes diene, auch nur mit einem Worte in die Beziehung zu einander gesetzt, welche möglich ist, wenn man den Begriff der Ehre streng faßt als den sittlichen Werth einer Person, sofern er durch das Urtheil Anderer bezeugt und festgestellt wird. Wie nun dieser zur Vereinigung der Ansichten Zwinglis und Calvins unumgänglich nothwendige Mittelbegriff dem Verfasser der Institutio fern geblieben ist, so fehlen auch in dem Consensus Genevensis alle Erläuterungen, welche als Fäden dienen könnten, um die ausgesprochene Bestimmung der Reprobirten zum Vortheil der Erwählten in den Sinn Zwinglis hinüberzuziehen. Der Anlauf in dieser Richtung, den Calvin 1552 gemacht hat, erscheint vielmehr um so bedeutungsloser, als demselben in der letzten Ausarbeitung der Institutio nichts Gleichlautendes entspricht. In der diesem Werke angehörenden Lehre von der Providenz wird keine vorschauende Rücksicht auf die doppelte Prädestination genommen. In dieser Lehre wiederum fehlt jede Anknüpfung und Unterordnung unter die Lehre von der Providenz. Beide verhalten sich soweit gleichgiltig gegen einander, als nicht in beiden der Gedanke der causalen Allwirksamkeit Gottes durchgeführt ist. Nicht blos erklärt Calvin in der Lehre von der Prädestination, daß die allgemeine Sündhaftigkeit keinen erkennbaren Zweck habe, sondern nur abgeleitet werden könne aus divinae voluntatis arbitrium, cujus causa in ipso sit abscondita (III, 23, 4), sondern er kennt auch nicht einmal mehr die früher behauptete providentielle Verwendung der einzelnen Sünde zu einem guten Zwecke in der Welt. Nur auf Gott zweckt auch die Sünde ab, deus omnia propter semetipsum condidit, impium quoque ad diem malum (23, 6). Demgemäß bedeutet nun auch die coordinirte Bestimmung der Erwählung und der Verwerfung zur Ehre Gottes, wie der Zusammenhang (22, 11) ausweist, nicht mehr und nicht weniger, als daß bei diesen beiden entgegengesetzten Wirkungen Gottes sein nackter, formaler Selbstzweck den Bestand hat, der ihm als einem Momente des Willens überhaupt zweifellos zukommt, wodurch aber ein concretes Motiv des Willens nicht verbürgt, sondern vielmehr ausgeschlossen ist.

Die Willkür Gottes in der doppelten coordinirten Prädestination ist also durch die Unterordnung derselben unter die Ehre Gottes nichts weniger als beseitigt. Denn willkürlich ist der Wille, der keinen concreten

Endzweck erkennen läßt, der vielmehr seinen in sich verschlossenen Selbstzweck durch die entgegengesetzten Mittel, hier Election und Reprobation, befriedigt. Die teleologische Pointe des Selbstzweckes Gottes in der Deutung der doppelten Prädestination bedeutet also in Wirklichkeit für Calvin keine Annäherung an Zwinglis Lehrweise, sondern drückt nur in gesteigerter Schärfe aus, daß Calvin die doppelseitige Prädestination der Menschen auf Luthers Begriff von der grundlosen Willkür Gottes begründet.

Indem er nämlich ausgesprochen hat, daß die Reprobation auf die Ehre Gottes abzweckt (22, 11), so bedeutet das doch nur, daß allein das arbitrium Gottes die Ursache seines Erbarmens wie seines Verstockens ist (Röm. 9, 18). „Also wenn wir keinen Grund angeben können, warum er die Seinen des Erbarmens würdigt, als weil es ihm so gefällt, so werden wir auch in den Anderen, die verworfen werden sollen, nichts haben als seinen Willen. Denn wenn es heißt, daß Gott entweder verhärtet oder mit Erbarmen begleitet, wen er will, so sollen die Menschen keinen Grund dafür suchen, wenn nicht den göttlichen Willen.“ Den vollen Sinn dieses Gedankens entwickelt Calvin in der Widerlegung verschiedener Einwendungen. Die erste und entscheidende (23, 11) ist so formulirt: mit welchem Rechte Gott seinen Geschöpfen zürnt, die ihn nicht beleidigt haben; denn daß er nur, wie es ihm gefällt, welche dem Verderben weiht, entspricht mehr der Leidenschaft des Tyrannen als dem gesetzmäßigen Urtheile des Richters. Darauf antwortet er: „Wenn Gott irgend einen Grund hat, so folgt daraus nothwendig, daß ihm etwas vorhergeht, an das er gleichsam gebunden ist; dieß aber sich einzubilden ist Unrecht. Denn so sehr ist der Wille Gottes die höchste Regel der Gerechtigkeit, daß, was er irgend will, darum, weil er es will, für gerecht gehalten werden muß. — Dennoch hegen wir nicht die Erdichtung einer absoluten Machtvollkommenheit, was profan und verwerflich wäre; wir bilden uns nicht ein, daß Gott exlex sei, da er für sich selbst Gesetz ist. Denn des Gesetzes bedürfen die Menschen, die an Begierde leiden; Gottes Wille ist aber nicht nur von jedem Fehler frei, sondern das höchste Maaß der Vollkommenheit, ja das Gesetz aller Gesetze.“ Calvin hätte des Aufgebotes dieser Sätze nicht beburft, wenn es ihm Ernst wäre mit der infralapsarischen Ausrede (23, 3), daß Gott den als sündig vorgestellten Menschen, welche er, mit dem Attribute der Erbsünde behaftet, zum Objecte seiner Erwählung oder Verwerfung machen würde, nichts schuldig sei. Allein er erinnert sogleich daran, daß alle Nachkommen Adams durch Gottes unergründliche Willensbestimmung in die Erbsünde gefallen sind (23, 4), und spricht daher, wie Luther, aus, daß Adam selbst zu Falle gekommen ist, weil es Gott so für zweckmäßig hielt;

„warum er so urtheilte, ist uns verborgen. Nur so viel ist sicher, daß er es für zweckmäßig hielt für die Ehre seines Namens, das heißt zum Beweise seiner Gerechtigkeit. Es fällt also der Mensch, indem Gottes Vorsehung es so ordnet; aber durch seinen eigenen Fehler fällt er" (23, 8). Daß diese Anordnung der ersten Sünde durch Gott deren Schuld nicht ausschließt, entspricht durchaus der Regel (I, 17, 4), daß die ewige Vorsehung Gottes die Wirklichkeit und Eigenthümlichkeit des menschlichen Entschließens nicht aufhebt. Daß aber jene Fügung zum Beweise der Gerechtigkeit oder Ehre Gottes diene, stützt sich auf die Behauptung, daß das Sittengesetz nicht giltiges Maaß für Gottes Handeln ist, daß er, auch im Widerspruch mit unserem Sittengesetze, stets gerecht ist, und dieser Satz beruht darauf, daß die Idee Gottes aufgehoben würde, wenn man ihn an die Geltung des Sittengesetzes gebunden achtete. Trotzdem leugnet hier Calvin, daß Gott exlex sei. Er trennt sich hierin von Luther und behauptet den Satz Zwinglis, daß Gott sibi ipsi lex est. Er lehnt es ab, das commentum absolutae potentiae für Gott geltend zu machen, quod, sicuti profanum est, ita merito detestabile nobis esse debet. Ebenso verwirft er in dem Consensus Genevensis (p. 305. 306) — im Zusammenhange mit jenem Grundsatze (s. ob. S. 98 f.), daß Gott nichts ohne den besten Grund wirke, und mit dessen Anwendung auf die Bestimmung der Verworfenen zum Vortheile der Erwählten — das papistische Dogma der Sorbonne (?) von der potentia absoluta dei. Er erklärt, daß man die Macht Gottes nicht von seiner Gerechtigkeit trennen dürfe, daß Gottes Handeln nicht deshalb tadellos sei, weil er vom Gesetze unabhängig ist, da er sich selbst Gesetz ist. Man erkennt aus diesen übereinstimmenden Aussprüchen, daß Calvin die Gefahr der Annahme Luthers von der Gesetzlosigkeit Gottes für den ethischen Charakter des Gottesbegriffes wohl erkannte, und daß es ihm ein ernstliches Anliegen war, den nominalistischen Gottesbegriff zu vermeiden. Aber dieß ist ihm in der Construction der Prädestinationslehre eben doch nicht gelungen. Denn er bleibt der Zwinglischen Deutung des Satzes, daß Gott sich selbst Gesetz sei, fern; und doch hat dieser Satz nur dann einen wirklichen Sinn, wenn man ihn mit Zwingli dahin versteht, daß die stetige Gesinnung des Guten Gott nothwendig in einer für uns erkennbaren und deshalb der Aneignung fähigen Richtung bestimmt. Daß hingegen Calvin in der gleichlautenden Behauptung nur ein leeres und folgeloses Wort gesprochen hat, erprobt sich daran, daß er in der Institutio hinzufügt, der Begriff des Gesetzes sei nur da anwendbar, wo es, wie bei den Menschen, Leidenschaften gegenübergestellt ist. Denn daraus folgt als umgekehrte Wahrheit für Gott, daß derselbe in jeder Hinsicht außer Be-

ziehung zum Begriffe Gesetz stehe. Ueberdieß kann ein Verhalten Gottes zu sich, das dem Begriffe des Gesetzes auch nur analog wäre, als werthvolle Erkenntniß nicht ausgesprochen werden, wenn man nicht einen stetigen Grund für sein Handeln zuläßt und nicht eine Richtung seiner Selbstbestimmung zum concreten Endzweck der Weltleitung für erkennbar hält. Dies ist freilich der Fall in Calvins Lehre von der Providenz. Allein wo dies Alles, wie in der Lehre von der doppelten Prädestination, absichtlich abgewiesen ist, kann man sich gar nichts bei den Worten denken, daß Gott sich selbst Gesetz sei. Vielmehr wenn Gott ohne einen für uns erkennbaren Grund die gleichgestellten Menschen theils verwirft, theils beseligt, so ist es unter diesen Umständen eine unbewiesene und unbeweisbare Behauptung, daß Gott in einem uns verständlichen Sinne gerecht sei. Vielmehr ist trotz des Widerstrebens von Calvin zu urtheilen, daß der diese Lehre beherrschende Gottesbegriff auf die nominalistische potentia absoluta hinauskommt.

Von hier aus ist man im Stande, die verschiedene Stellung der Reformatoren zu der Lehre von der (doppelten) Prädestination und das Maaß ihrer gegenseitigen Uebereinstimmung oder Abweichung in derselben zu bestimmen. Schweizer [1]) urtheilt hierüber so, daß Luther die centralen Dogmen von der Unfreiheit des Willens und der absoluten Prädestination als Grundlagen der Reformation im vorherrschenden Interesse des verknechteten Willens aufgestellt, daß Zwingli sie unter dem Gesichtspunkt absoluter Gottheit und Vorsehung entwickelt, daß Calvin den ganzen Lehrbegriff vollendet habe, geleitet von der Idee der ewigen Rathschlüsse. Diesen Aufstellungen vermag ich mich nur zum kleineren Theile und nur in sehr bedingter Weise anzuschließen. Beachtet man Luthers Schrift gegen Erasmus im Vergleich mit den von Köstlin und Harnack nachgewiesenen Aeußerungen Luthers aus der vorhergehenden Zeit, so ist es zweifellos, daß es ihm 1525 nicht blos auf den unfreien Willen, sondern auch auf die ewige Erwählung oder Verwerfung der Einzelnen ankam. Beachtet man jedoch das Gewicht, welches schon in jener Schrift der Inhalt des in Christus offenbaren Gnadenwillens Gottes behauptet, und dazu das später herrschende Stillschweigen über die Methode der Erwählung und Verwerfung, so ergiebt sich, daß für Luther die Centraldogmen in den Ideen der Unfreiheit der Menschen zum Guten und der Fülle der Gnadenoffenbarung Gottes in Christus bestehen. Für Zwingli ist ebenfalls nicht die Lehre von der Prädestination der Einzelnen die Hauptlehre, vielmehr die Lehre von der causal allwirksamen, auf den

1) Centraldogmen I, S. 57.

Zweck der Erlösung der Menschen abzielenden Providenz Gottes, in welcher es gegründet ist, daß die Reprobation ein Mittel für die Gotteserkenntniß der Erwählten liefert, wie die Sünde überhaupt ein Mittel für die richtige Erkenntniß Gottes und für die Erlösung ist. Bei Calvin ist die Stammlehre wieder nur die von Gottes Allwirksamkeit durchdrungene, auf die Gemeinde der Erwählten gerichtete Providenz, welche als den durchgehenden Gottesbegriff die allgemeine Güte, Gnade, Liebe voraussetzt. Hiernach sind nun auch die folgenden Lehren von dem Gesetze und der Erlösung bemessen, von dem Gesetze als dem für Gott nothwendigen Maaßstabe des menschlichen Handelns, an dessen Execution Gott durch sein Wesen gebunden ist, indem er die Sünde straft oder bei der Erlösung durch Christus eine Befriedigung seiner Gerechtigkeit durchsetzt. Diese Lehren würden ganz anders ausgefallen sein, wenn es richtig wäre, daß Calvin den Lehrbegriff unter der Leitung durch die Idee der ewigen Rathschlüsse, d. h. der doppelten Prädestination, ausgebildet hätte. Denn in der Consequenz des Gottesbegriffes, welcher diese Lehre beherrscht, würde Calvin nur zu einer dem Duns Scotus entsprechenden Lehre von Gesetz und Erlösung gelangt sein. Da dieß nicht der Fall ist, so beherrscht die Prädestinationslehre nicht Calvins System, sondern ist ein für ihn wegen der Autorität des Paulus immerhin sehr wichtiges Anhängsel seiner Lehre von der Erlösung. Sie behauptet eine nahe Analogie zu seiner Stammlehre von der Providenz durch den auf beide Gebiete angewandten Begriff der causalen Allwirksamkeit Gottes. Allein es würde ein nicht geringer Fehler sein, wenn man deshalb übersähe, daß beiden Gedankenreihen zwei unvereinbare Gottesbegriffe zu Grunde liegen. Und während Calvin mit seiner Lehre von der Providenz und mit der Stellung, die er derselben im System einräumt, als der Nachfolger Zwinglis dasteht, so lehnt er sich mit der Stellung, die er der Prädestinationslehre gewährt, in demselben Maaße an Luther an, als er es unterläßt, sie mit Zwingli in die Lehre von der Providenz einzugliedern. Denn der Abstand und die Indifferenz zwischen den beiden Lehren bei Calvin ist das gleiche Verhältniß, welches zwischen dem Inhalte des verborgenen und des offenbaren Willens Gottes bei Luther obwaltet. Trotz der wiederholten Vertheidigungen, welche Calvin der Prädestinationslehre gewidmet hat, ist sie für seinen Lehrbegriff, ebenso wie für Luthers Theologie im Ganzen, eine Lehre secundären Werthes wegen des dazu verwendeten Gottesbegriffes, dessen Wirkung nicht über die Grenze dieser Lehre hinausreicht. Der Abstand zwischen Calvins und Luthers Theologie, namentlich in den Lehren von der Person Christi und von den Sacramenten, gründet sich nur darauf, daß Calvin mit Zwingli den

causalen Einschlag der Allwirksamkeit Gottes durch die Reihe seiner providentiellen Zwecke, also auch seiner Mittel zur Erlösung, hindurch in der Form geltend macht, daß die oberste Ursache die Mittelursachen an Fülle überbietet, während Luther auf dem Höhepunkte der zweckvollen Weltleitung durch Gott in der Person Christi die Fülle der göttlichen Wesensoffenbarung als den allgemeingiltigen Maaßstab der Wahrheit und des Heiles ergreift, dessen Glanz ihn gegen das positive Gewicht der göttlichen Allwirksamkeit gleichgiltig macht und dessen vollen Werth er durch seine Deutung der Sacramente zu verbürgen sich gedrungen fand.

Was Schweizer von Calvin behauptet, daß er den ganzen Lehrbegriff von der Idee der ewigen Rathschlüsse abhängig gemacht habe, das wird erst von Beza und dessen orthodoxen Nachfolgern versucht. Dies geschah so, daß man den Gedanken von der doppelten Prädestination in die Lehre von der Providenz hineinarbeitete [1]). Gelang dieser Versuch, so mußte die Teleologie des Systems dem Gedanken der willkürlichen Macht Gottes aufgeopfert werden. Aber hierzu kam es nicht. Auch diese Epigonen Calvins halten in der Lehre von dem Gesetz und der Erlösung an dem reformatorischen Charakter fest, in welchem Calvin mit Luther wesentlich übereinstimmt. Und auch die nächste beschränkte Unternehmung, die Lehre von der Providenz nach dem Gesichtspunkte der doppelten Prädestination zu modificiren und zugleich diesen Gedanken in teleologische Form zu kleiden, ist nicht von Erfolg gekrönt worden. Indessen erregte diese Unternehmung einen verstärkten Drang, dem die Prädestinationslehre beherrschenden Gottesbegriff einen besondern Nachdruck zu verleihen. Dies führte zu der arminianischen Krisis, an deren Erörterung sich eine neue Probe der vorreformatorischen Herkunft jenes Gottesbegriffes darbietet.

Die Schrift von Beza (geb. 1519, gest. 1605) ist zusammengesetzt aus einigen dogmatischen Capiteln, einer Auslegung des 9. Capitels des Römerbriefes, vier Reihen von Thesen über Justification und Prädestination und schließt mit Excerpten aus Luthers Schrift gegen Erasmus. Deshalb eignet sie sich nicht besonders dazu, um die von Beza eingeschlagene Richtung vollständig zu vertreten. Indem dazu die Schriften seines Nachfolgers Gomarus dienlicher erscheinen, begnüge ich mich, aus

1) Beza, de praedestinationis doctrina et vero usu, in Vol. III tractationum theologicarum, 1582.

jener einige Hauptpunkte hervorzuheben. Da die doppelte Prädestination den letzten Zweck Gottes mit den Menschen bezeichnet, so sind alle Beschlüsse Gottes diesem Doppelbeschluß als Mittel untergeordnet, also namentlich die Beschlüsse, den Menschen zu erschaffen, ihn mit Vernunft und Freiheit auszurüsten, ihn fallen zu lassen. Indem die Vollziehung der doppelten Bestimmung der Menschen schlüßlich zur Ehre Gottes gereicht, so gehört dazu, daß seine Barmherzigkeit wie seine Gerechtigkeit offenbar werden. Indessen wird nicht näher beleuchtet, wem diese Offenbarung zu Theil wird. Die supralapsarische Fassung jenes Doppelbeschlusses schließt die Schuld der Menschen bei ihrem allgemeinen Sündenstande nicht aus, und deshalb kommt auch die Gerechtigkeit Gottes im Schicksale der Reprobirten zur Anschauung. Unter Voraussetzung der allgemeinen Schuld der Menschen würde Gott, auch wenn er alle Menschen dem Verderben überließe, keinem Unrecht thun, da er keinem Menschen schuldig ist, ihn zu retten. Indem also Gott sich eines Theiles der Menschen erbarmt, so kann er in den Verdacht einer Abweichung von der Gerechtigkeit viel weniger darum kommen, weil er den andern Theil der Strafe überläßt, als darum, weil er den einen der Strafe entzieht. Prosopolepsie würde diese ungleiche Behandlung Gleichstehender nur sein, wenn sie aus ungerechten Gründen erfolgte. Aber Alles ist gerecht, was Gott will, und, genau gesprochen, wird sein Wille nicht von Vernunft geleitet, sondern sein Wille leitet die Vernunft, so zwar, daß er niemals tyrannisch sein kann, sondern vielmehr die Regel alles Gerechten und Billigen ist. Auf ihn allein paßt der Ausspruch: Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. In diesem Sinne hat Gott das summum jus in omnes res a se condendas, und er kann nicht dieses Recht mißbrauchen wollen.

Beza hat es unternommen, diese Ausprägung der Lehre von der doppelten Prädestination als den Schlüssel der gesammten religiösen Weltanschauung dadurch zu bewähren, daß er nicht nur die Wichtigkeit des Gedankens von der ewigen Election für die religiöse Ueberzeugung festgestellt hat, sondern auch dem Gedanken von der ewigen Reprobation einen directen Gebrauch für das Urtheil über Menschen, wenn auch mit Empfehlung großer Vorsicht, gefordert hat. Jenes hat auch Calvin gethan; in diesem Punkte geht Beza über Calvin[1]) hinaus. Aber eben die anempfohlene Vorsicht ist der Art, daß die praktische Brauchbarkeit des Gedankens der ewigen Reprobation so gut wie vernichtet wird. Denn wenn es richtig ist, zu schließen: „Ich habe Glauben, also bin ich

1) Instit. III, 23, 14.

erwählt", nicht aber richtig, zu schließen: „Ich glaube nicht, also bin ich verworfen" — da ja die Bekehrung noch erfolgen kann —, so kommt man auch nur in einem Urtheile der Wahrscheinlichkeit dazu, daß Einer ohne Glauben gestorben, oder daß von ihm die Sünde gegen den heiligen Geist begangen ist. Hieran erprobt sich das, was an Calvins Theologie direct sich zeigt, daß der reformirte Lehrbegriff viel mehr gebunden ist an den Begriff der ewigen Erwählung als an die, allerdings erstrebte, Coordination des Begriffs der Verwerfung mit dem der Erwählung. So gewiß die Entwickelung der Lehre von der Providenz durch Calvin die zweckvolle Einheit der gütigen und gnädigen Weltleitung nur in der Fürsorge für die Gemeinde der Erwählten findet, und so gewiß in diesem Zusammenhang jede Anspielung auf einen Beschluß ewiger Verwerfung von Menschen fehlt, sowie ferner die Ausführung der Lehre von der Erlösung dadurch bedingt ist, daß das Sittengesetz dem wesentlichen Willen Gottes entspricht, so ist dadurch für unsere Einsicht festgestellt, daß die durch die reine Willkür Gottes begründete Lehre von der doppelten Prädestination etwas Heterogenes auch im reformirten Lehrbegriff ist. Freilich glaubt man durch die heilige Schrift gebunden zu sein, auch dieses Lehrstück für verpflichtend zu achten. Und um ihm diese Geltung zu sichern, sah sich Beza veranlaßt, demselben die herrschende Stellung im System anzuweisen. Allein nicht nur zeigt sich, daß der Gedanke der Election einen praktischen Werth hat, der durch den Gedanken der Reprobation durchaus nicht erreicht wird, sondern die theologische Tendenz Bezas und seiner Nachfolger fand ihre sehr nahe Grenze daran, daß sie weit entfernt waren, die Lehren vom Gesetz und von der Erlösung nach Maaßgabe des Gottesbegriffs umzugestalten, welcher der Prädestinationslehre zu Grunde gelegt wurde. Dieß muß man im Auge behalten, indem der Widerspruch des Arminius gegen Gomarus im Kreise der reformirten Orthodoxie die schroffste Betonung des absoluten Gottesbegriffs hervorrief. Man darf sich durch die Absichtlichkeit und den Trotz, mit welchem Amyraldus das durch nichts beschränkte Recht Gottes über die Menschen darstellt, nicht darüber täuschen lassen, daß die Tragweite dieses Begriffs nicht auf das ganze System, sondern nur auf die Prädestinationslehre berechnet war.

Franciscus Gomarus (geb. 1563, gest. 1614) läßt den beiden Lehren von der Providenz und der Prädestination ihre äußere Selbständigkeit gegen einander, aber er verändert beide in charakteristischer Weise[1]). —

---

1) Ich schöpfe die folgende Darstellung aus der Conciliatio doctrinae orthodoxae de providentia dei (Opp. theol. omnia, 2. ed. Amstelod. 1664. fol. Tom. II,

Die Vorsehung Gottes ist seine zweckvolle Leitung der Welt, welche auf ewigem Beschluß beruht, deshalb unveränderlich ist und sich durch die über die Mittelursachen übergreifende causale Allwirksamkeit Gottes vollzieht. Die Ordnung dieses Zusammenhanges spitzt sich dahin zu, daß die Werke der Schöpfung und Erlösung das Menschengeschlecht als den Zweck erkennen lassen, der insbesondere an den Erwählten ausgewirkt wird. Ueber diesen hinaus dient aber Alles dem Zweck der Ehre Gottes, jedoch so, daß dadurch Gott keinen Zuwachs an Seligkeit hat, d. h. sein ganzes Wirken aus sich heraus, sein bis zur Gemeinde der Erwählten führendes providentielles, in ewigem Beschluß begründetes Handeln besitzt keine Nothwendigkeit für ihn, sondern ist rein zufällig, wie es Thomas ebenfalls vorbehält. Von demselben entlehnt Gomarus ferner den Gedanken, daß Gott von allem Möglichen eine praescientia indefinita hat, daß er aber durch seinen Willen aus dem Kreise desjenigen, was er als möglich denkt, die zu verwirklichenden Absichten ablöst, von deren Verwirklichung er demnach seine praescientia definita nur auf Grund seines Willensbeschlusses hat. Deshalb hat Gott auch von den wirklichen Sünden eine Erkenntniß auf Grund dessen, daß er sie gestattet. Obgleich Gomarus durch den Gebrauch dieses Wortes sich in Widerspruch zu Calvin und Beza setzt, so erklärt er doch ausdrücklich, daß er mit dem Gestatten der Sünden keinen der Absicht entgegengesetzten Sinn verbinde; er will mit jenem Sprachgebrauch nur andeuten, daß Gott sich zu den Sünden einigermaßen anders verhält als zu den guten Handlungen. Denn auch die Sünden will er nicht, sofern sie Sünden sind; aber er will sie, indem er sie gestattet, als Handlungen und als Mittel zum guten Zweck. Sofern sie Sünden sind, rühren sie allein von dem Geschöpfe her und lassen Gott keineswegs als Mitschuldigen erscheinen. Dieser Schein wird nun insbesondere widerlegt, indem Gott die Sünden zu guten Zwecken und in guter Weise leitet; seine Weisheit und Güte wird dabei kund, indem er in Ordnung bringt, was durch die Schuld der Geschöpfe in Unordnung gekommen ist. Denn ein guter Zweck ist in Hinsicht der Verworfenen die Bestrafung ihrer Sünde, in Hinsicht der Erwählten die Erprobung ihrer Tugend und ihre Züchtigung durch Anderer Sünden. Und über diese Linie hinaus dienen die Sünden der

---

p. 125—139) — und aus der am 31. October 1604 gehaltenen Disputation de praedestinatione, welche vorliegt in Jac. Arminii examen thesium Fr. Gomari de praedestinatione. Accesserunt Steph. Curcellaei vindiciae, quibus suam et Arminii sententiam de jure dei in creaturas adversus Mosis Amyraldi criminationes defendit. 1645.

Ehre, welche auch sie der Weisheit, Macht, Güte und Gerechtigkeit Gottes eintragen. — Diese Darstellung des Begriffs der göttlichen Vorsehung wird nun ergänzt durch die Prädestinationslehre, deren Geltung in den letzten Sätzen über die bei Erwählten und Verworfenen verschiedene Zweckmäßigkeit der Sünde vorausgesetzt wird. Und zwar wird durch den von Beza aufgebrachten Gedanken der teleologischen Unterordnung der Schöpfung unter den Gedanken der doppelten Prädestination diese Lehre nicht nur äußerlich der nothwendigen Form der Lehre von der Providenz angenähert, sondern in dieselbe als ihr eigentlicher Kern eingeschoben. Indem durch die Erwählung und die Verwerfung die entgegengesetzten übernatürlichen Zwecke der einzelnen Menschen festgestellt werden, denen alles Uebrige als Mittel untergeordnet ist, so folgt, daß die Erschaffung der Menschen, ihr ursprünglicher Zustand, die Gestattung ihres Sündenfalles und alle weiteren Mittel zur Realisirung von Seligkeit und Verdammniß der Einzelnen abhängig sind von dem ewigen doppelten Beschlusse Gottes. Denn in dem Denken des Urhebers ist der Zweck das Erste und die Mittel das Zweite. Indem also Gott Menschen zum ewigen Leben oder zur Verdammniß vorherbestimmt, kennt er sie zunächst nur als servabiles, damnabiles, creabiles, labiles, reparabiles. Erst indem sie durch den gefaßten Beschluß der doppelten Prädestination bestimmt bezeichnet sind als servandi und damnandi, sind sie für Gott auch creandi (Th. 12. 13).

Zu Calvins Darstellung verhält sich dieses Resultat thomistischer Dialektik so, daß hier die Gleichgiltigkeit überwunden ist, in welcher bei jenem die beiden Lehren von der Providenz und von der Prädestination zu einander standen. Ob es gelungen ist, die Teleologie des Begriffs der Providenz auch der Lehre von der Prädestination aufzuprägen, wird sich nun daran zeigen, wie Gomarus die Bestimmung Calvins deutet, daß das ewige Decret und seine Durchführung in letzter Rücksicht dem Zwecke der Ehre Gottes dient. Hierunter versteht Gomarus nicht mehr wie Calvin (s. o. S. 95 f.) den verschlossenen formalen Selbstzweck Gottes oder seine einsame Selbstbefriedigung über die Erfolge seiner unwiderstehlichen Wirksamkeit in der doppelten willkürlichen Richtung des Willens, sondern er schließt damit zusammen die Anerkennung jener Erfolge als göttlicher Willenswirkungen durch die Creaturen (Th. 15. 28). Wird nun der Begriff der Ehre Gottes als des Zweckes der Prädestination ausdrücklich in dieser Weise erweitert, so erscheint dies für das Unternehmen des Gomarus als unumgänglich, weil die Providenz von der Abzweckung der Natur auf das ganze Menschengeschlecht hinaufsteigt zu der Abzweckung auf die Gemeinde der Erwählten. Allerdings haben

nun weder Calvin [1]), noch Beza, noch Gomarus deutlich ausgesprochen, daß es hierbei auch darauf ankommt, daß die Erwählten gerade die auf sie abzweckende Vorsehung Gottes richtig erkennen; aber sie würden die Richtigkeit dieser Annahme auch nicht haben leugnen können. Strebt nun Gomarus deutlich nach der Ineinsbildung der Lehren von Providenz und Prädestination, so ist es bezeichnend, daß er die Ehre Gottes als den Zweck der letztern erst erfüllt sieht in der Anerkennung derselben durch die Creaturen. Hier aber bedurfte es wohl einer näheren Bestimmung. Denn wer unter den Menschen soll das geheimnißvolle, in der heiligen Schrift angedeutete Doppelverfahren Gottes in demüthigem Glauben erkennen, als die Gemeinde der Erwählten? Und doch hat es seinen guten Grund, daß Gomarus nicht zu diesem Ausdruck sich erhoben hat. Denn damit wäre der ganze Tenor des Prädestinationsgedankens entwurzelt worden. Dieser ist ja auf die logische Coordination von Erwählung und Verwerfung gestellt; diese wäre nicht haltbar, wenn die Ehre Gottes die Anerkennung seiner doppelten Prädestination durch die Erwählten in sich schlösse. Dann ständen nämlich die Erwählten Gott näher als die Verworfenen, jene würden direct, diese nur indirect der Ehre Gottes dienen, und sofern der Beschluß dem Erfolge entspricht, würde folgen, daß die Verwerfung der Erwählung nicht coordinirt, sondern subordinirt ist [2]). Allein jenes Schema ist die wesentliche Bedingung der Prädestinationslehre; in der richtigen Fühlung davon hat Gomarus die Bestimmung des Begriffs der göttlichen Ehre nicht auf die von uns zu erwartende Fassung gebracht. Aber dadurch kommt auch an den Tag, daß der Gedanke von der Prädestination nicht wie der von der Providenz auf ein teleologisches Schema angelegt ist, daß er sich vielmehr demselben entzieht. Und so dient dieß zur Rechtfertigung Calvins, welcher der Prädestinationslehre, wenigstens wo er sie direct behandelt, ihr eigentliches Gepräge der Willkür bewahrt hat, indem er bei dem Zwecke der Ehre Gottes nur gedacht hat an die Bewahrung des formalen Selbstzweckes Gottes bei seinem in zwei entgegengesetzten concreten Richtungen ausgeübten Handeln. Zugleich aber dürfen wir behaupten, daß die Harmonisirung der beiden Lehren, die Begründung der einheitlichen Providenz auf die doppelte Prädestination, weder gelungen ist, noch gelingen kann. Deshalb bricht denn auch bei Gomarus die eigent-

1) Calvin auch nicht in der oben angeführten Aeußerung des Consensus Genevensis, daß die reprobi in utilitatem nascuntur electorum, — auch Beza nicht, indem er die Ehre Gottes als letzten Zweck bezeichnet, quatenus in rebus ab ipso conditis et in earum administratione patefit.

2) Eine ähnliche Betrachtung bei Arminius, Examen thesium Gomari, p. 20.

liche Grundlage der Prädestinationslehre, der durch keinen concreten Endzweck motivirte Wille Gottes, sein Recht und Belieben, durch die Absicht der teleologischen Abrundung der Weltordnung unaufhaltsam durch. Die Gerechtigkeit des Beschlusses der Reprobation hängt ab von dem Rechte wie von der Weisheit Gottes als des obersten Herrn aller Dinge, der Niemandem verpflichtet ist. Jedoch sein Recht besteht darin, daß er die Gewalt hat, wie der Töpfer, ehrenhafte und unehrenhafte Gefäße zu verfertigen; seine Weisheit beschränkt sich darauf, daß sie den Unterschied der Gefäße zur Zierde des Hauses anordnet; die Gerechtigkeit des Beschlusses endlich wird nur darin nachgewiesen, daß Gott das Urtheil der Verwerfung nicht ohne die Rücksicht auf die Sünden der Menschen verhängt (Th. 26. 27).

Mit dem dominium absolutum ist nun der Maaßstab des Gottesbegriffs wieder ausgesprochen, welchen die Nominalisten als den berechtigten einfach voraussetzten, dessen Recht endlich in dem Streite zwischen Arminianern und Calvinisten genauer erörtert wurde. Eine eigenthümliche Probe für die nachgewiesene directe Abstammung der in der Calvinischen Prädestinationslehre giltigen Gottesidee von Duns Scotus bietet nun der Umstand, daß ein calvinistischer Theolog, der als Gegner der arminianischen Partei auftrat, sich wieder bis zu der scotistischen Folgerung aus dem dominium dei absolutum verstieg, daß Gott auch das Gegentheil von den im Gesetze den Menschen ertheilten Vorschriften hätte verfügen können, daß er Lästerung, Meineid, Lüge u. s. w. gebieten könne, und daß auch die Grenze der allerdings undenkbaren Selbstverleugnung Gottes durch die Annahme nicht verletzt werde, daß Gott die Leugnung seiner selbst, die Unterlassung alles Cultus und alles Gebetes mit Recht hätte gebieten können, wenn er wollte. Diese allerdings nicht blos von Curcelläus, sondern auch von Amyraldus weit weggeworfenen Behauptungen hat Johannes Szydlovius, ein Pole, Professor zu Franeker, ausgesprochen in seinen Vindiciae quaestionum aliquot difficilium et controversarum in theologia (Franeker 1643), die mir freilich nur bekannt sind aus Curcelläus' Allegation[1]). Aber Amyraldus (de jure dei in creaturas, p. 75) hat doch nur seinen Schauder gegen

1) In den oben angeführten Vindiciae de jure dei in creaturas, p. 24. Derselbe bezeichnet den Szydlowski als Schüler des Johann Makowski (Maccovius), ebenfalls Pole, geb. 1588, gest. 1644 als Professor in Franeker, über welchen ich in Herzogs Real-Encyklopädie die Notiz finde, daß er die „scholastische Methode in die Dogmatik der reformirten Kirche" wieder eingeführt habe. Auch er war Gegner der Arminianer, und Curcelläus spielt darauf an, daß Szydlowski seine Weisheit diesem seinem Lehrer verdanke. Vgl. über ihn Schweizer a. a. O. II, S. 182.

diese natur- und religionswidrigen Sätze kundzuthun vermocht; die Widerlegung, die er versucht, trifft entweder den Szydlowski nicht, oder sie schlägt zugleich die auch von Amyraldus vertretenen Prämissen zu Boden.

Es kommt aber zunächst darauf an, die Einschränkung zu bezeichnen, welche Arminius (geb. 1560, gest. 1609) dem in seinem Kreise nun einmal überlieferten, wenn auch nur auf das Problem der Prädestination angewandten Begriffe von Gottes Herrschaft über die Menschen hinzuzufügen für nöthig achtete. Denn auf eine Modification desselben, nicht auf eine völlige Neubildung kommt der Arminianismus hinaus, ein Umstand, welcher es sicher stellt, daß diese Richtung sich nicht von der Wurzel des reformirten Lehrtypus abgelöst hat, so weit sie sich übrigens in allen Punkten von den Satzungen des Calvinismus entfernt. Da die Prädestinationslehre nicht der directe Gegenstand dieser Darstellung ist, sondern nur in Betracht kommt als der Stoff, an welchem die wesentlichen Beziehungen des Begriffs der absoluten göttlichen Macht erkennbar sind, so sind an der Kritik, welche Arminius gegen die Lehre des Gomarus übte, für uns nur die Punkte interessant, die seinem eigenen Gottesbegriffe dienen. Dahin gehört nun der Protest gegen die Distinction der scientia indefinita und definita, durch welche Gomarus die teleologische Gestaltung der Prädestinationslehre möglich gemacht hatte. Es dient dazu eine Verbindung thomistischer und scotistischer Bestimmungen. Thomistisch ist die Annahme der scientia indefinita, daß Gott die Erkenntniß von allem Möglichen hat, auch von demjenigen, was niemals wirklich wird. Scotistisch ist die Annahme der scientia definita, in der Gott alles Wirkliche nur erkennt auf Grund dessen, daß er es will. Er will nun die creabilia, salvabilia, damnabilia als creanda, salvanda, damnanda, also erkennt er diese nur in den Bedingungen, in denen er sie will, und kennt deshalb in den Menschen keine Freiheit der Selbstbestimmung zum Heile oder Unheile. Und da im Geiste Gottes der Gedanke des Zweckes dem der Mittel vorhergeht, so bestimmt er durch seinen Willen die Menschen logisch früher als salvandi und damnandi, ehe er sie als creandi will; die Schöpfung und ursprüngliche Ausstattung der Menschen ist von Gott aus nur als Mittel ihrer schlüßlichen Beseligung oder Verdammung gemeint und vollzogen. Arminius bestreitet nun mit den Mitteln des Thomas die scotistische Prämisse der menschlich nicht bedingten Prädestination. „Das Erkennen ist in Gott vor dem Wollen, indem es mit seinem unendlichen Wesen identisch ist. Also kann nicht sein Wille Grund einer Erkenntniß Gottes sein. Das unbegrenzte Erkennen Gottes bietet das Mögliche seinem Willen dar, daß er aus dem

Möglichen auswähle, was zukünftig sein wird“ (Examen thesium Gomari, p. 56). Hierdurch wird erreicht, daß Gott das Heil denen bestimmt, deren Glauben er a priori vorhersieht. Gegen die Verwendung der thomistischen Lehre von den göttlichen Ideen zu dem Zwecke des Gomarus erhebt er aber darum Einspruch, weil dasjenige, was Gott selbst erst als möglich, noch nicht als seiend erkennt, auch von Gott nicht schon nach den Qualitäten des Seienden als creabile, salvabile, damnabile unterschieden werde (p. 34). Daraus folgt, daß Gott die Menschen nicht früher als salvabiles und damnabiles erkennt, ehe er sie als creandi kennt. Auch im Gedanken Gottes gehen die als wirklich gesetzten Subjecte den Accidenzen voraus, die Substanzen den Qualitäten. Der Beschluß zu schaffen geht also auch vor dem Beschlusse, das Accidens der Seligkeit oder der Verdammniß an dem Geschöpfe zu setzen (p. 19). Diese Ordnung darf nicht deshalb umgekehrt werden, weil finis prior in intentione quam media. Denn wenn auch die Schöpfung nothwendig der Heilsverhängung vorhergeht (in Gottes Gedanken wie in der Wirklichkeit), so ist doch die Schöpfung nicht als Mittel auf das Heil der Menschen berechnet (p. 48). Durch die Schöpfung besteht diese Welt, durch die Erlösung wird die zukünftige gegründet. Da nun jede von beiden in ihrer Art vollkommen ist, der Zweck aber die Vollkommenheit einer Sache bezeichnet, so verhält sich weder die zukünftige Welt als Zweck zur gegenwärtigen, noch die Erlösung als Zweck zur Schöpfung (p. 19. 45).

Wenn man im neueren Sprachgebrauche diejenige Richtung in der Theologie speculativ nennt, welche auf einen Gedanken von Zweckeinheit der Welt und Menschengeschichte durch Gott ausgeht, so erhellt, daß Arminius, indem er die Erlösung nur als Accidens der Menschennatur gelten läßt, im Gegensatz von Zwingli und Gomarus antispeculativ ist. Er wurde freilich dahin gedrängt durch die offenbare Unwahrheit, mit welcher die Verdammniß neben der Seligkeit als ursprünglicher Zweck für die Mehrzahl der Menschen behauptet wurde, da ja doch, wie er sagt, der Zweck den Sinn eines Gutes hat (p. 16). Konnte er jedoch die Verdammniß nur als mögliche Folge der zufälligen Sünde betrachten, so folgte auch für die Erlösung der Charakter des Zufälligen. Deshalb wird eine speculative Theologie im oben bezeichneten Sinne die Sünde nie als das blos Zufällige betrachten können. Aber in dieser Hinsicht kommt Arminius, den Umständen gemäß, auf den Typus der lutherischen Lehre hinaus, welche ebenfalls unspeculativ ist. Mit dem Lutherthum trifft Arminius auch darin zusammen, daß seine Bekämpfung der Prädestinationslehre nicht blos durch das moralisch-anthropologische

Bedürfniß[1]) geleitet ist, sondern auch durch die Rücksicht auf die Bedeutung der Offenbarung in Christus. Er sagt, daß, wenn nach Eph. 1, 4 der göttliche Beschluß der Bestimmung zum Heil in Christus gegründet sei, dann die hergebrachte Lehre durchaus schriftwidrig sei (p. 136. Ebenso in der an die Stände von Holland und Westfriesland gerichteten declaratio sententiae, p. 21, in Arminii orationes et tractatus. Lugd. Bat. 1611). Freilich suchten die Lutheraner in der Zeit des Arminius noch Vermittelungen zwischen ihrer praktischen Heilsordnung und der in der Concordienformel noch vorbehaltenen Prämisse der Prädestination des Einzelnen, allein sie haben sich durch Arminius leicht überzeugen lassen, daß die von Luther zusammengefaßten Gedankenreihen theologisch nicht zu vereinigen seien. Warum also mündete der Arminianismus nicht wenigstens in der Heilsordnung auf die festgestellte Bahn des Lutherthums ein, sondern warum hat er trotz der Dortrechter Synode seine Stellung als Spielart des reformirten Christenthums behauptet?

Der Grund liegt darin, daß Arminius und die Seinen sich insoweit an den in der calvinistischen Prädestinationslehre ausgeprägten Gottesbegriff hielten, daß sie nur eine Modification desselben vornahmen. Denn für die zureichende Erklärung jeder individuellen Gestaltung des Christenthums, welche eine allgemeinere Geltung in der Geschichte gewonnen hat, möchte ich im Widerspruch mit Schneckenburger wie mit Schweizer die Regel aufstellen, daß dazu niemals blos religiös-sittliches Bedürfniß oder Disposition und niemals blos der Gottesbegriff zureichen, sondern erst beides zusammen in der unumgänglichen Wechselwirkung, deren Geltung es verbürgt, daß die Religion in keiner ihrer individuell verschiedenen Gestalten weder subjective Einbildung noch theoretisches Erkennen ist. Der Arminianismus insbesondere und sein Widerspruch gegen den überlieferten Calvinismus kann nicht schon durch die Tendenz der Sicherung der sittlichen Freiheit, Thatkraft, Selbstverantwortlichkeit erklärt werden, denn diese waren durch die Geltung der Prädestinationslehre so wenig bedroht, daß sie vielmehr durch diese Lehre in der reformirten Kirche eine eigenthümliche Hebung erfahren haben. Wollte man den Arminianismus aus einer subjectiven religiösen Disposition derjenigen Art erklären, welche durch seine katholisirende Heilsordnung bezeichnet wäre, so gilt dagegen, daß Arminius dieselbe nicht festgestellt hat, also auch nicht von einer nach ihr bemessenen Gesinnung ausgegangen ist, indem er das Dogma von der Prädestination bekämpfte. Die Heilsordnung der Arminianer ist vielmehr erst eine Folge des im Streite gegen Gomarus

---

1) Schweizer, Centraldogmen, II, S. 30.

gewonnenen Gottesbegriffs des Arminius. Sollte nun aber dieser objective Gedanke als objectiver ausschließlich die Eigenthümlichkeit des Arminianismus begründen? Nein, sondern nur so, wie er einem ethisch-religiösen Bedürfnisse entspricht und gar nicht aufgefaßt werden kann ohne diese Begleitung. Umgekehrt kann dieses durch den Gottesbegriff der strengen Calvinisten nicht befriedigte Interesse dem Arminius gar nicht zum Bewußtsein gekommen sein, außer in der Modification des Gottesbegriffs, welche er vornimmt.

Die Wahrheit der ewigen Reprobation von Menschen, die Gott noch nicht mit der Absicht, sie zu schaffen, vorstellt, hatte Gomarus durch die drei Sätze begründet, daß Gott Herr über Alles und zu Allem berechtigt, daß er Niemandem verpflichtet und daß er weise sei in der Hervorbringung von ehrenhaften und unehrenhaften Gefäßen in seinem Hause (oben S. 110). Dagegen wendet Arminius ein: Ein Recht Gottes kann nur gedacht werden gegen etwas, was ist; das Recht der Verdammniß kann also auch für Gott nicht möglich sein gegen Wesen, die er noch nicht einmal beschlossen hat zu schaffen (p. 13. 107. 121); — ferner, ist Gott Niemandem verpflichtet, so heißt das, ihm Gutes zuzuwenden, aber daraus folgt nicht, daß er berechtigt sei, anstatt dessen ihm Böses zuzuwenden (p. 108); — endlich paßt jenes biblische Bild nicht auf den Fall der Reprobation, da es nur auf einen quantitativen Werthunterschied von im Hause gleich brauchbaren und nützlichen Gefäßen hinweist, während die Verdammten weder im Hause Gottes brauchbar sind, noch überhaupt in dasselbe eingerechnet werden können (p. 108—114). Indem nun Arminius bei dem Grundbegriff von Gott als dem Herrn und berechtigten Eigenthümer aller Geschöpfe stehen bleibt, so erklärt er, folgende Beschränkungen des Begriffs machen zu müssen. Jedes Recht ist eine Beziehung zwischen zwei existirenden Wesen, welches auf einer Gemeinschaft (communicatio) Eines gegen den Andern beruht. Eine gerechte Gewalt oder ein Recht Gottes über Menschen ist demnach nur denkbar aus einer vorausgehenden Wohlthat Gottes oder aus einem vorausgehenden Vergehen des Menschen oder aus einem Contract zwischen Beiden (p. 13. 121). Es ist klar, daß der erstere Fall den beiden anderen übergeordnet ist und deshalb allein oder hauptsächlich in Betracht kommt. Gott hat also ein Recht über die Menschen nur unter der Voraussetzung, daß er ihr Schöpfer ist, und sein Recht, Uebel zuzufügen, folgt aus deren Vergehen nicht in einem Maaße, welches unverhältnißmäßig die Wohlthat übersteigen würde. Also ist Gott auch als Schöpfer nicht berechtigt, das höchste Uebel der Verdammniß denen zuzufügen, denen er durch ihre Erschaffung nur ein begrenztes Gut zuwendet (p. 122). — Die Bedeutung

dieser Modification des in der Calvinischen Prädestinationslehre überlieferten Gottesbegriffs in theoretischer Hinsicht wird an der Controverse zwischen Amyraldus und Curcelläus verständlich werden. Allein schon hier darf hervorgehoben werden, daß Herrschaft und Recht als Kategorien für das Verhältniß Gottes zu den Menschen eine religiöse Bedeutung für Arminius nur haben, indem er sie durch eine Gemeinschaft sittlichen Werthes begründet und begrenzt achtet. Und so gewiß Recht und Religion entgegengesetzte Arten von Maaßstäben oder Motiven praktischer Gemeinschaft sind, so erscheint in der Aufstellung des Arminius eine berechtigte Correctur des Gottesbegriffs, welcher, wie ihn Gomarus in Anwendung auf die Lehren von der Prädestination und Vorsehung entwickelt hatte, der specifisch-religiösen Bestimmtheit entkleidet war.

Aber diesen unumschränkten Begriff getraut sich Amyraldus (geb. 1596, gest. 1664) de jure dei in creaturas zu rechtfertigen und die Correctur des Arminius zurückzuweisen[1]). Er widerlegt zunächst die Allgemeingültigkeit der Behauptung des Arminius, daß jedes Herrschaftsrecht durch Wohlthaten bedingt sei, in nicht sehr glücklicher Weise. Er schiebt diesem Satze den Sinn unter, daß jede Wohlthat ein Recht begründe, und hat es leicht, dagegen zu erinnern, daß durch Wohlthaten weder Kinder über ihre Eltern noch Unterthanen über ihren Fürsten ein Recht gewännen. Gegen den directen Sinn des Satzes vermag er nur den Fall vorzubringen, daß Völker gewählten Fürsten die Gewalt übertrügen, ohne von ihnen Wohlthaten empfangen zu haben. Freilich erwarte man von dem gewählten Fürsten Wohlthaten, aber diese Erwartung schließe ja die Meinung aus, daß die Wohlthaten der übertragenen Gewalt vorausgingen und sie begründeten. Deshalb könne nur so viel zugestanden werden, was auch an der väterlichen Gewalt sich zeige, daß durch Wohlthaten die Gewalt verstärkt werde. Gegründet ist dieselbe jedoch auf die Erhabenheit (ὑπεροχή). Dieselbe ist im eigentlichsten Sinne das Attribut Gottes an sich, der keinen Höhern über sich hat, der als Schöpfer, Lenker, Richter der Welt handeln kann, wie ihm beliebt, und dessen Handlungen gut sind, weil es ihm beliebt, so zu handeln, wie er thut. Gott, dessen Gewalt durch keine ihm von Anderen gegebenen Gesetze und durch keine Schranken bestimmt ist, ist sich selbst Gesetz, und aus seiner vollkommenen Gerechtigkeit heraus handelt er nur gerecht. Der Gewalt

1) In Dissertationes theologicae. Salmur. 1660. (Sechs an der Zahl. Die frühere Ausgabe, 1645, enthält deren nur vier.) Ein ausführliches Excerpt der Schrift bei Schweizer a. a. O. II, S. 355—372, — welches jedoch ohne Hervorhebung und Beurtheilung der leitenden Gesichtspunkte unverständlich bleibt.

Gottes, sofern sie auf Anderes bezogen ist, kommt das Prädicat der *ἀνευθυνία*, der Unumschränktheit, zu, d. h. auch wenn Gott etwas Unrechtes thäte, so gäbe es kein Recht, ihn zur Rechenschaft zu ziehen. Dies wird anschaulich gemacht an dem Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern, zwischen unumschränkten Regierungen und Unterthanen, in welchem jede rechtliche Abwehr des Mißbrauchs der Gewalt ausgeschlossen ist, — ferner an der Ordnung in der Natur, in welcher die höher stehenden Classen von Wesen die volle Gewalt haben, mit den niedrigeren nach ihrem Belieben umzugehen.

Der Begriff dieser unumschränkten Gewalt Gottes ist, wie man sieht, nur negativ und nur juristisch gefaßt; sein religiöser Werth aber ist in dem Zutrauen ausgedrückt, daß Gott, indem er sich selbst Gesetz ist, auch in den Fällen gerecht handelt, in welchen man versucht sein möchte, ihn wegen Ungerechtigkeit in Anspruch zu nehmen. Es wird sich später zeigen, ob der Begriff der rechtlich unbeschränkten Handlungsweise Gottes sich mit dieser religiösen Voraussetzung wirklich verträgt. Zunächst unternimmt es Amyraldus, zu beweisen, daß Arminius trotz seiner abweichenden Tendenz seinem Grundbegriff effectiv zustimme. Soll nämlich nach dessen Ansicht die Gewalt Gottes über den Menschen auf der Wohlthat der Erschaffung beruhen, soll aber Gott doch das unbeschränkte Recht haben, dem Menschen das geschenkte Leben wieder zu nehmen, so kann dieß nach dem Privatrecht nicht gelten, welches die Zurücknahme einer freiwilligen Schenkung verbietet. Gilt also jenes Recht Gottes über das dem Menschen geschenkte Leben, so stützt es sich auf das von Amyraldus vertretene dominium absolutum. Es ist das gleiche Recht, mit welchem die Obrigkeit dem Verbrecher das Leben, das sie ihm nicht verliehen, und der Sieger dem Besiegten sein Eigenthum nimmt. Dieß Recht Gottes wird festgestellt durch die Entscheidung im Buche Job, welche die göttliche Vollmacht, Uebel zu verhängen, nicht ableitet von der Verleihung des Lebens an Job, noch von der Constatirung seiner Sünde, sondern von Gottes Majestät allein, welche nicht zur Rechenschaft gezogen werden kann. — Ist also diese Gewalt Gottes unumschränkt, so urtheilt Paulus richtig, daß Gott, wenn er wollte, Menschen auch ohne Rücksicht auf ihre Sünde (supralapsarisch) in die ewige Verdammniß zu stürzen das Recht hatte. Man darf freilich daran denken, daß die Güte und die Gerechtigkeit Gottes die Fähigkeit, so zu handeln, ausschlössen. Die Güte gilt entweder einem erst herzustellenden oder einem als vorhanden gedachten Object. In jener Beziehung ist der Gebrauch der Güte ganz frei, so daß sich Gott ihrer enthalten, also z. B. auch die Welt ungeschaffen lassen konnte. In Hinsicht der ge-

schaffenen und unschuldigen Creatur kann zwar Gott nicht umhin, wohlzuthun, aber dieß beruht nicht auf einer Rechtsgemeinschaft zwischen Beiden. Fließen also alle Wohlthaten aus der vollkommen freien Güte Gottes, so hat, wie Amyraldus nicht ausspricht, aber offenbar meint, die Güte Gottes ihren Spielraum an den Wohlthaten, steht aber in keinem Verhältniß zu der etwa beschlossenen Verdammniß Unschuldiger, kann also auch dieselbe nicht von Gott aus hindern. Die Gerechtigkeit kann sie nicht hindern. Sofern sie belohnt, beruht sie blos auf Güte, da die Creatur keinen Rechtsanspruch auf Belohnung hat. Also gilt von der belohnenden Gerechtigkeit dasselbe, was von der Güte gilt. Die Strafgerechtigkeit endlich stützt sich freilich auf die nothwendige quantitative Relation zwischen Strafe und Vergehen, jedoch schließt sie keine Gleichheit zwischen dem Richter und dem zu Strafenden in sich, sie behält vielmehr gerade die qualitative Erhabenheit des Richters vor, greift also auch nicht hindernd in die Folgerungen aus dieser Stellung Gottes gegen die Creatur ein.

In diesen Beweisen, daß weder die Güte noch die Gerechtigkeit Gottes seiner Vollmacht präjudicirt, unschuldige Menschen zu verdammen, verfährt Amyraldus etwas undeutlich, obgleich in ihnen die eigentliche Aufgabe gelöst werden soll. Ich habe mir deshalb erlaubt, sie mit verdeutlichenden Zusätzen zu reproduciren, die jedoch, wie ich meine, nur in der Absicht des Schriftstellers gegründet sind. Unzweideutig ist aber ein anderes Paar von Beweisen für denselben Satz, dessen Schwierigkeit noch durch das Eingeständniß verschärft wird, daß Gott in dem gesetzten Falle weder gütig noch gerecht, nämlich zur Bestrafung der (nicht vorausgesetzten) Sünde, verfahren würde. Dessen ungeachtet können weder Güte noch Gerechtigkeit jenen Beschluß hindern, weil sonst die ἀνευθυνία, die Souveränetät, Gottes verletzt würde. Denn wenn die Güte jenes Hinderniß wäre, so würde folgen, daß, je gütiger ein Machthaber wäre, seine Gewalt um so niedriger unter der höchsten bliebe. Für Gott aber muß der Begriff der höchsten Gewalt feststehen, also kann er in deren unumschränkter Ausübung nicht durch Güte beschränkt werden. In Hinsicht der Gerechtigkeit gilt derselbe Schluß daraus, daß, je gerechter und billiger ein Richter wäre, er um so mehr von seiner richterlichen Erhabenheit einbüßte. Außerdem aber erinnert Amyraldus daran, daß, wenn auch die Gerechtigkeit Gott daran hindern würde, die unschuldige Creatur durch die Verdammniß zu bestrafen, er das Recht dazu hätte, die Verdammniß als körperliches Uebel zu verhängen. Leider hat er unterlassen, diesen Gesichtspunkt klar zu machen, nachdem er vorher einmal das malum physicum, wenn es nicht Strafe

sein soll, auf väterliche Züchtigung und chirurgische Operation bezogen hat und auf „tausend ähnliche Dinge".

Amyraldus erinnert zum Schlusse daran, daß, wie es im Verhältniß des Sohnes zu dem ungerechten Vater, der Unterthanen zu dem tyrannischen Fürsten kein Recht des Aufstandes gebe, man auch sich fügen müsse in das Recht Gottes, die unschuldige Creatur zu verdammen. Und allerdings, wenn man sich auch durch Auswanderung der Tyrannei eines irdischen Fürsten entziehen kann, wer will der Hand Gottes entgehen? Aber ist die politische Loyalität, welche Amyraldus (40 Jahre vor Aufhebung des Edicts von Nantes) keinen Anstoß an dem Grundsatze nehmen läßt, daß Fürsten auch an vertragsmäßige Verheißungen gegen ihre Unterthanen nicht gebunden sind, und daraus den gleichen Schluß auf Gott zieht, wirklich der zureichende Maaßstab für den christlichen Glauben an Gott? Zur Beantwortung dieser Frage erinnere ich daran, daß durch die juristische Folgerung aus dem absolutum dominium, daß dessen Inhaber wegen Ungerechtigkeit bei Niemand verklagt werden dürfe, stets das Zugeständniß vorbehalten wird, daß Gott in der Verdammung Unschuldiger sittlich ungerecht handeln würde. Ich finde Schweizers Bemerkung, daß Amyraldus „in Gott eine sittliche Selbstbeschränkung zu erkennen suche", nicht bestätigt durch die eben analysirte Schrift, aber ich finde, daß Amyraldus durch seine juristischen Deductionen seine sittlichen Bedenken gegen das supponirte göttliche Recht der Verdammung Unschuldiger trotz aller Anstrengung nicht zu unterdrücken vermag. Ich ziehe keineswegs in Zweifel, daß das religiöse Zutrauen in die Güte und die Gerechtigkeit des so unumschränkten Gottes, welches Amyraldus ausdrückt, aufrichtig ist. Allein die Unsicherheit, mit welcher die Beweise dafür ausgeführt werden, und das Ergebniß derselben stellen es für mich fest, daß Amyraldus die Güte und Gerechtigkeit Gottes und seine souveräne Gewalt mit ihren Folgerungen nur neben einander vorgestellt, nicht in einander gedacht hat. Und ist es nicht eine indirecte, aber deutliche Verleugnung der christlichen Hauptidee von der Menschwerdung Gottes, wenn Amyraldus seinen Begriff von der juristischen Unumschränktheit Gottes unter den Gesichtspunkt stellt, daß, je gütiger und gerechter ein Machthaber und Richter sei, um so mehr seine Souveränetät Schaden leide? In theologischer Hinsicht bedeutet dieß, daß dieser von den strengen Calvinisten herausgearbeitete, ursprünglich nominalistische Begriff von Gott unterchristlich ist. Hierdurch gewinnen wir die Erwartung, daß der Arminianismus das Recht seiner Beschränkung dieses Gottesbegriffes wird nachweisen können.

Der einzige Fall in menschlichen Verhältnissen, an welchem Amyraldus

mit einem Schein von Recht nachgewiesen hatte, daß eine Obergewalt nicht auf Wohlthat begründet sei, war der, daß man Einen zum Fürsten wähle, von welchem man Wohlthaten noch nicht erfahren habe. Aber indem er zugestanden hat, daß man Wohlthaten von demselben erwarte, wenn man ihn zum Fürsten macht, so erinnert Curcelläus (geb. 1586, gest. 1659) überzeugend daran, daß nach den Verhältnissen des Zweckbegriffes auch diese Anerkennung der Gewalt eines Fürsten auf Wohlthaten, nämlich auf den erwarteten Wohlthaten, beruhe[1]). Und zwar mit Recht. Denn die Erhabenheit, welche als Maaßstab des Gottesbegriffes immer an der fürstlichen und der väterlichen Gewalt anschaulich gemacht wird, ist hierzu nur brauchbar, wenn sie als Verhältnißbegriff verstanden wird. Derselbe paßt aber auf Gott, gemäß der absoluten Initiative desselben, nur, wenn mindestens daran gedacht wird, daß er der Schöpfer der Creatur ist, daß er den Menschen das Leben geschenkt hat. Wenn der Fall gesetzt würde, daß Gott nicht der Schöpfer der Welt wäre, sondern dieselbe zufällig aus den Atomen zusammengeflossen wäre, so könnte aus der Erhabenheit Gottes allein kein Recht desselben an Weltwesen abgeleitet werden. Hatte Amyraldus gegen Arminius behauptet, daß derselbe unwillkürlich auf seine Bedingung für die göttliche Rechtsgewalt verzichte, indem er Gott das Recht zugesteht, das geschenkte Leben wieder zu nehmen, da dieß nach dem Privatrecht unmöglich sei, so weist Curcelläus auch dieß zurück. Nicht nur seien nach römischem Rechte Fälle vorbehalten, in denen es privatrechtlich möglich ist, Geschenke zurückzunehmen, sondern die Ansicht des Arminius, die gar nicht auf privatrechtlichen Maaßstab rechne, schließe die Bedingung in sich, daß Gott das geschenkte Leben aus „gerechter Ursache" wieder nehme. Nun meine ja Arminius, was Amyraldus ignorirt hat, daß die Obergewalt sich nicht blos auf Wohlthat an die Untergebenen, sondern auch auf Missethat derselben gegen den Machthaber gründe. Wenn also Gott das Recht hat, das geschenkte Leben wieder zu nehmen, so thue er es wegen eines Vergehens, wegen Mißbrauchs des Geschenkes durch den Empfänger, durch dessen Vorbehalt die Dauerhaftigkeit der Schenkung von vornherein bedingt sei. Das heißt, die Verleihung des Lebens durch Gott findet nur zum usus fructus statt, mit Vorbehalt des Widerrufes, wenn die Verleihung durch Vergehen verscherzt wird. Wenn ferner Amyraldus für seine Ansicht von der unbedingten Geltung der Gewalt Gottes sich darauf beruft, daß die Obrigkeit Verbrechern das Leben nimmt, das sie nicht verliehen hat, und der Sieger das Eigenthum der

---

1) Vindiciae de jure dei in creaturas. 1645.

Besiegten, so sind diese Rechte im Einklange mit Arminius' Meinung, da sie auf der wirklichen oder im anderen Falle auf der vorgestellten Bedingung eines maleficium beruhen. Auch die Unmöglichkeit, den Machthaber in Familie und Gemeinwesen rechtlich zu verklagen, constatirt nicht die Unbedingtheit seiner Gewalt. Denn dadurch wird die sittliche Klage über Unrecht, das man von Solchen erfährt, nicht zum Schweigen gebracht, und indem man von ungerechten Vätern und tyrannischen Fürsten an Gott appellirt, so wird dadurch die Geltung der Vorstellung des Amyraldus unter den Menschen widerlegt. Zugleich aber wird dadurch ausgedrückt, daß man die Gewalt Gottes nur so versteht, daß in ihr jeder Schein des Unrechtes ausgeschlossen sei, d. h. die Gewalt Gottes muß verstanden werden nach Maaßgabe seines durchaus gerechten und heiligen Wesens.

Hiermit kommt Curcelläus auf den Gedanken zurück, welchen Calvin und Amyraldus zwar auch ausgesprochen, aber nicht analysirt und nicht gegen die entgegengesetzte Meinung von der Maaßlosigkeit des göttlichen Willens in Geltung gesetzt hatten. In Gott, sagt er, hängt auch der Wille von seinem Wesen ab: das Gerechte und Gute, nach welchem sich das Belieben Gottes richtet, ist sein heiliges Wesen. Zerfallen die möglichen Handlungen in honesta, turpia, indifferentia, so liebt Gott und erfreut sich an den ehrenhaften Handlungen in nothwendiger Weise, das Schmachvolle aber kann er weder selbst üben noch gebieten. Bei dieser inneren Nöthigung seines Handelns durch sein Wesen besteht freilich seine Freiheit nach außen darin, daß er das Gute zu gebieten und das Böse zu verbieten nicht braucht, da er sich der Gesetzgebung enthalten kann. Wenn er aber Gesetze geben will, so kann er nichts Anderes gebieten als Gutes. Die entgegengesetzte Ansicht des Szydlowski, welche ja immer als Consequenz der gangbaren Ansicht drohte und welche auch Amyraldus nur mit Schauder zurückwies, aber nicht zu widerlegen vermochte, schließt einen einfachen Widerspruch in sich. Denn wenn es als möglich behauptet wird, daß Gott gebiete, ihn zu hassen oder ihm nicht zu gehorchen, so würde man durch den Gehorsam gegen solches Gebot Gottes eben ungehorsam gegen ihn. Nur im Gebiete der indifferenten Handlungen hat Gott die Freiheit, sie auszuüben und sie den Menschen zu gebieten oder zu verbieten. Auf diese Classe von Handlungen bezieht sich das positive Recht, z. B. das Ceremonialgesetz, auf die anderen das Naturrecht. Von der Geltung des ersteren kann Gott dispensiren, von der des letzteren nicht, wie auch die natürliche Vernunft bezeugt. — In entsprechender Weise wird aber nicht blos durch die heiligen Schriften, sondern auch durch das Licht der Natur festgestellt, daß Gott gegen

die Menschen gerecht und gnädig ist. Es giebt, was Amyraldus geleugnet hatte, ein gemeinsames Recht für Gott und Menschen in Folge der Schöpfung und der Bundschließung mit den ursprünglichen Menschen. Gott hatte volle Freiheit, den Menschen nicht zu schaffen; nachdem er ihn aber zu seinem Bilde geschaffen hatte, so fordert die Billigkeit, daß er ihn seiner Bestimmung gemäß behandle, wie die Eltern sich gegen ihre Kinder zu betragen durch die Natur gelehrt werden. Der Bund, den Gott mit den Menschen geschlossen hat und der in die an sie gerichtete Gesetzgebung eingeschlossen ist, begründet auch zwischen nicht Gleichstehenden ein gegenseitiges Recht; jede Gesetzgebung schließt auch stillschweigend die Bereitwilligkeit zu Gunst und Wohlwollen gegen den gehorsamen Erfüller des Gesetzes in sich, und auch wenn Gott solchen Bund nicht geschlossen hätte, so erlaubte doch die Billigkeit nicht, daß sich Gott unfreundlich gegen den Menschen benähme, geschweige denn in dem Grade, welchen die Reprobation Unschuldiger erreichen würde.

Die Berufung auf das Licht der Natur, um die väterliche Güte Gottes als sein principielles Verhalten gegen die Menschen zu erweisen, ist ein Gesichtspunkt, durch den sich Curcelläus keineswegs von Calvins Spur entfernt[1]). Den Gedanken des natürlichen Sittengesetzes hat er nicht von dem positiven Gedanken des Bundes Gottes mit den Menschen abgelöst. Es gilt ihm als natürlich, weil sein Inhalt der Natur Gottes entspricht[2]); daß aber der Mensch nicht davon abstrahiren kann, beruht auf dem von dem Gedanken seiner Erschaffung unabtrennlichen Begriffe des Bundes, nicht auf seiner unabhängig von Gott feststellbaren Natur. Kann es nun keinem Zweifel unterliegen, daß der der Calvinischen Prädestinationslehre entsprechende Gedanke von dem absolutum dei dominium, so wie ihn Amyraldus nur consequent entwickelt hat, in seiner rein juristischen Fassung nothwendig den Eindruck des absoluten Egoismus in sittlicher Hinsicht macht, so ist es eine religiös berechtigte Correctur, indem der Arminianismus durch die Bezeichnung der Billigkeit als des allgemeinen Verhaltens Gottes zu den Menschen den Gottesbegriff auf einen Maaßstab sittlicher Art zurückgeführt hat[3]). Aber

1) Inst. rel. chr. I, 5, 3 in Beziehung auf das Citat des Paulus aus Aratus (Ap.-Gesch. 17, 28): Deus tanta praestantia nos exornans se patrem nobis esse testatus est, sicut etiam ex communi sensu et quasi dictante experientia profani poetae eum vocarunt hominum patrem.

2) Vgl. Limborch, theol. christ. V, 1, 3: Jus dei naturale est, quod in ipsa natura divina fundamentum habet.

3) Vgl. Episcopii institutiones theol. IV, 2, 28: Jus hominis non est jus, quod ex benefacto hominis aut ex foedere et contractu aliquo inter deum et

dieser Begriff ist nicht der höchste Begriff für die sittliche Handlungsweise. Wo er angewendet wird, ist die sittliche Messung der Handlung unvollständig. Wo nämlich eine sittliche Handlung aus Billigkeit hervorgeht, geht sie nicht hervor aus dem Motive der Pflicht, durch welches sie als nothwendig bezeichnet würde auf Grund der öffentlichen und allgemeinen Ordnung des Sittengesetzes. Sie geht vielmehr aus der Reflexion hervor, daß der Andere, mit dem man direct in einem Rechtsverhältniß steht, sittliches Wesen ist und daß man, sofern man selbst sittliches Wesen ist, die sittlichen Bedingungen seiner Erfüllung der Rechtspflicht zu beachten Ursache hat. Deshalb erscheint die Billigkeit entweder als Nachsicht oder als Belohnung, und zwar erwirbt man entweder sich selbst in jener ein Verdienst oder man berücksichtigt in dieser ein Verdienst des Andern. Die Billigkeit regelt also ein sittliches Verhältniß ausdrücklich nur als Privatverhältniß mit Verzicht auf den Begriff der Pflicht, und deshalb tritt sie regelmäßig nur in Wirksamkeit als Begleiterin eines bestehenden Rechtsverhältnisses. Daraus erklärt sich, daß der Arminianismus, wie die angeführte Stelle des Episcopius beweist, den Grundbegriff des dominium absolutum dei, den man vom Calvinismus her empfangen hat, festhält und dem Rechte des Gewalthabers nur den egoistischen Charakter nimmt durch die Hinzufügung der sittlichen Schranke der Billigkeit gegen die Menschen [1]).

Allein die Billigkeit begründet die sittliche Beziehung zwischen Gott und den Menschen nur in der Weise des Privatverhältnisses, nicht im Sinne des öffentlichen allgemeinen Sittengesetzes. Dieß zeigt sich ferner in folgendem Gedankengange. Amyraldus hatte die Belohnung auf die

---

hominem inito oritur, sed ex naturae hominis a deo creatae conditione, qua fit, ut juste aut jure aliquid homini a deo debeatur, non debito proprie dicto, sed quod deus hominem sic et non aliter creando ei aliquid debere voluerit, manens nihilominus supremus ejus dominus. — Jus ac dominium dei in hominem non est infinitum, sed partim dignitati naturae divinae, partim conditioni naturali hominis commensuratum.

1) In demselben Falle ist auch die Modification, welche Conrad Vorst (geb. zu Cöln 1569, gest. 1622) an der Lehre von Gott vorgenommen hat. Seine Abweichung von dem Calvinismus hat er gleichzeitig und unabhängig von Arminius vollzogen, in derselben Richtung und derselben Begrenzung wie dieser, jedoch nicht ohne Anregung durch die socinianischen Vorbilder. Zum Nachfolger des Arminius in der Professur zu Leiden ernannt, wurde er durch die gegen ihn ergehende Verketzerung an deren Antritt gehindert. Vgl. Schweizer, Conradus Vorstius; Vermittlung der reformirten Centraldogmen mit den socinianischen Einwendungen. Theol. Jahrb. Bd. 15. 16, — eine Abhandlung, welche es überflüssig macht, hier genauer auf Vorst einzugehen, die aber zur erwünschten Bestätigung der oben angestellten Erörterung dient.

Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt nur mit Vorbehalt der vollen, durch kein Verdienst des Menschen zu beschränkenden Freiheit, hingegen die Strafe auf eine auch für Gott geltende Nothwendigkeit. Er war darin nur dem sittlichen Geiste der Reformation gefolgt, obgleich es nach seiner Prämisse von der unumschränkten Gewalt Gottes schwer fallen würde, den letzten Satz zu beweisen. Die logische Ungleichheit in dieser Behauptung wird nun von Curcelläus auf Grund der gemeinsamen Prämisse, aber auch nur mittels der eingeschobenen Bedingung der Billigkeit Gottes weggeräumt. Auch die Strafen hängen von Gottes freiem Willen ab und sind in keiner Nöthigung für Gott begründet. Denn die Sünden haben nicht den Werth von Verbrechen gegen die öffentliche Ordnung, sondern sind Schulden der Menschen, durch die sie Gott zur Strafe verpflichtet sind. Gott aber braucht sie nicht zu strafen, sondern darf sie ebenso wohl vergeben, wie der Gläubiger eine Geldschuld erlassen kann. Sonst, wenn Gott aus Nöthigung Sünden strafte, könnte er sie auch nicht den Bußfertigen erlassen[1]).

Diese Beurtheilung der Sünde tritt bei den Arminianern nicht zum ersten Male in der Geschichte der Theologie auf. Sie ist dem Thomas von Aquinum eigen[2]). Hingegen Uebereinstimmung mit Duns[3]) behauptet die Lehre der Arminianer von dem Werthe des Erlösungsleidens Christi. Dieses entspricht nicht der strengen Strafgerechtigkeit Gottes, sondern nur seinem zugleich gerechten und barmherzigen Willen, wie die Sündopfer im Alten Testament auch nur eine gewisse Art von Genugthuung für Gott vermittelten. Gott hat die Gehorsamsleistung Christi im Tode gleichsam als volle Gegenleistung für unsere Sünden angenommen (acceptavit), und die Bedingtheit der Sündenvergebung durch diese Vermittelung ist nur die zur Ehre Gottes und Heiligung der Menschen passendste Art. Die arminianische Vorstellung von der Justification endlich ist ebenfalls unter dem Gesichtspunkte der Billigkeit Gottes ausgeprägt. Der Glaube, wegen dessen der Mensch unter der Vermittelung Christi gerechtgesprochen wird, ist der freie Gehorsam gegen Christus, sofern er Prophet, Priester und König ist, also sofern er nicht blos versöhnt, sondern auch gebietet, der also schon gute Werke mit sich führt und den Gott um Christi willen sich gefallen läßt, auch indem er ihn als unvollkommen erkennt. Den Begriff des menschlichen Verdienstes, der bei den römisch-katholischen Lehrern dem der Billigkeit Gottes ent-

1) Vgl. Episcop. l. c. cap. 29.

2) Vgl. die Studien über die Begriffe von Genugthuung und Verdienst Christi Jahrb. Band V, S. 599 ff.

3) Correctur im Handexemplar des Verf. D. H.

spricht, wenden freilich die Arminianer nicht an; allein mit Ausnahme der Behauptung der mechanischen und materialistischen infusio gratiae entspricht diese Justificationslehre nur der römisch-katholischen und nicht der evangelischen.

Die Arminianer sind also mit ihrem Gottesbegriff, der ihr System beherrscht, ebenso hinter die Reformation zurückgekommen, wie der von ihnen bekämpfte, in der Calvinischen Prädestinationslehre herausgearbeitete Begriff von dem absolutum dei dominium vorreformatorisch ist. Während nun aber die übrigen Theile des reformirten Lehrbegriffs teleologisch ausgeprägt und ihr ethischer Charakter durch den Gedanken beherrscht ist, daß das Gesetz den eigentlichen Willen Gottes ausdrückt und zugleich die menschliche Gemeinschaft mit Gott im Sinne des öffentlichen Rechtes ordnet, während also dieser Kern des reformirten Lehrbegriffs nicht vom Gedanken des absolutum dei dominium aus entwickelt ist, so haben die Arminianer sich nicht begnügt, mit dem Begriff der Billigkeit Gottes blos das Prädestinationsdogma zu berichtigen. Sie haben vielmehr in Consequenz dieses Begriffs alle Lehren neu bearbeitet und sich auch der Calvinischen Lehrelemente entledigt, welche, wie die ursprünglichen Lehren von der Providenz, von der Erlösung und Rechtfertigung, auf einem ethischen Gottesbegriff höheren Werthes beruhen und von denen sich weder Gomarus noch Amyraldus lossagen wollten. Bemerkenswerth ist nun aber das hieraus folgende Verhältniß zwischen dem Arminianismus und der mittelaltrigen Lehre. Luther hatte die scotistisch-nominalistische Lehre von der allwirkenden Gewalt Gottes in ihrer zweifellos logischen Consequenz gegen den Pelagianismus in die reformatorische Theologie neben einer Neubildung der Lehre von Gott herübergenommen, und als Grundlage der Prädestinationslehre war sie in der reformirten Kirche obligatorisch geworden, ohne daß dadurch der Einfluß anderer Voraussetzungen von Gott auf die anderen Theile des Systems ausgeschlossen war. Im Mittelalter war jene Idee nun auch temperirt durch die Anknüpfung des Zugeständnisses der menschlichen Freiheit und des Verdienstes, d. h. das im Allgemeinen vorausgesetzte unumschränkte Recht Gottes, alles Mögliche zu wirken, war in der geltenden besonderen Heilsordnung in den Begriff der sittlichen Billigkeit umgebogen. Sowie nun die strengen Supralapsarier Miene machten, die Idee von Gottes unbeschränkter Rechtsgewalt so weit zu treiben, daß die sittlichen und christlichen Ansprüche an Gottes Vorsehung der Consequenz jenes Gedankens aufgeopfert zu werden drohten, erzeugten Arminius und die Seinen die ursprüngliche, in der Theologie des Mittelalters vorgebildete Temperatur des Rechtes Gottes durch seine Billigkeit in ihrem System von Neuem. Jedoch ist

der Arminianismus darum nicht etwa unvollständiger Katholicismus; denn dagegen entscheidet seine verschärfte Abneigung gegen Tradition, Hierarchie und Mechanismus der Gnade. Vom Socinianismus trennt ihn trotz mancher Berührungen sein Ursprung und seine absichtliche Aufrechterhaltung der Idee von der allgemeinen Versöhnung durch Christus. Auch unvollständiger Lutheranismus ist er nicht, sondern eine Spielart des reformirten Christenthums. Damit sind auch Schweizer und Schneckenburger einverstanden. Allein es ist eine sehr schillernde Parallele zwischen Arminianismus und Pietismus, wenn Schweizer[1]) den einen als Reaction gegen das reformirte Princip schlechthiniger Abhängigkeit von Gottes Beschluß, den anderen als Reaction gegen das lutherische Princip der Rechtfertigung einzig durch den Glauben bezeichnet. Denn der Arminianismus reagirt, indem er die Lehre durch Lehre corrigirt; der Pietismus reagirt, indem er die Lehre durch Praxis ergänzen will. Wegen dieses Abstandes ist es nicht so leicht, den Arminianismus als Spielart des reformirten Confessionstypus zu erkennen, wie dies vom Pietismus im Verhältniß zum Lutherthum kaum in Zweifel gezogen werden kann. Im Arminianismus geht ja nicht blos die Gottesidee, sondern auch die Auffassung der Rechtfertigung unter die Vorbilder der reformatorischen Lehre zurück. Wie kann damit bestehen, daß man jene Richtung doch zum reformirten Typus rechnet? Dieß gilt jedoch in Hinsicht der Gottesidee deshalb, weil dieselbe nichts mehr als eine dem gemeinsamen Gesichtskreis entsprechende Modification derjenigen Idee von der göttlichen Rechtsgewalt ist, welche die Calvinische Prädestinationsidee beherrscht. Die Heilsordnung aber ist auch nur als eine Modification der praktisch-ethischen Gesammtrichtung des Calvinismus beabsichtigt[2]), allerdings im Sinne einer schlaffen Vermischung von Glaubens- und von Werkgerechtigkeit, welche fast nur durch die Vermeidung des Begriffs von Verdienst von der römisch-katholischen Ansicht sich unterscheidet. Aber dieß ist eben nicht ohne Wichtigkeit, daß das Stichwort absichtlich vermieden wird; dadurch gerade behauptet der Arminianismus den praktischen Boden des evangelischen Christenthums. Oder ist dieß der einzige Fall, wo uns in Theorie und Praxis der Evangelischen Rückbildungen nach der Seite des Katholicismus begegnen? Ist die Ordination, welche Amtsgnade verleihen soll, von dem gleichnamigen römischen Sacramente zu unterscheiden? Ist die Selbstgerechtigkeit, die in pietistischen Kreisen

1) Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, I, S. 56.

2) Vgl. Schneckenburger, Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, S. 25.

sich bemerklich macht und theoretisch veranlaßt ist durch die Unterordnung der Rechtfertigung unter die Wiedergeburt[1]), die richtige Erscheinung der Gerechtigkeit aus dem Glauben oder nicht vielmehr die Nachbildung des Mönchshochmuths auf Grund der besonderen Ordensreligion? Ertragen wir diese und ähnliche Erscheinungen, ohne sogleich auf Ausstoßung in den Schooß der alleinseligmachenden Kirche zu erkennen, so werden wir auch dem Arminianismus seinen Platz im Kreise des evangelischen Christenthums, als dem unähnlichen und schwächeren Bruder des Calvinismus, nicht bestreiten. Und zwar hatte der Calvinismus alle Ursache, die Schwäche dieses Bruders zu dulden und tragen zu helfen, denn er hatte dieselbe eigentlich verschuldet. Trotz ihrer scheinbaren Zweckmäßigkeit zur Vernichtung alles Pelagianismus entspricht ja die Idee des absolutum dei dominium den unveräußerlichen sittlichen Ansprüchen an die Gottesidee nicht, wenn sie nicht durch den arminianischen Gedanken der Billigkeit corrigirt wird. Wurde die Idee aber hierdurch wieder für semipelagianische Consequenzen zugänglich gemacht, so ist an diesem Ausgang der Calvinismus mit schuldig, welcher die arminianische Gegenbewegung durch seine Ueberspannung des göttlichen Gewaltrechts herausgefordert hatte. Ist es nun eine Schwäche, daß die Arminianer die sittliche Bestimmung der Gottesidee nur in dem Begriff der Billigkeit, nicht in dem das öffentliche Recht des Sittengesetzes begründenden Begriffe der Liebe erreichen, so darf doch nicht übersehen werden, daß hierbei die Absicht obwaltete, sich möglichst wenig von dem Calvinischen Begriff des jus dei in creaturas zu entfernen, denselben nur zu beschränken und zu mäßigen. Die Schwäche in diesem Verfahren wird also erklärt durch die Absicht möglichst engen brüderlichen Anschlusses an den Calvinismus. Denn daß die Modification der Gottesidee Aenderungen in den übrigen Lehren nach sich ziehen mußte, war sich wenigstens Arminius noch nicht bewußt.

Schließlich aber bewährt das Verhältniß dieses so ungleichen Brüderpaares eine bewundernswerthe Regelmäßigkeit in der Bewegung der hier von uns verfolgten Idee Gottes. Die vorreformatorische Idee von dem unbeschränkten Rechte Gottes über die Menschen war in der mittelaltrigen Theologie mit einer Heilsordnung verbunden, die auf dem Gedanken der billigen Berücksichtigung menschlicher Freiheit durch Gott beruhte. Die logische Consequenz des absolutum dei dominium ist freilich die Ausschließung aller Freiheit der Menschen, und deshalb erschien sie den Reformatoren brauchbar für die Begründung der nur auf Gott zu beziehenden

1) Freylinghausen, Grundlegung der Theologie, Theil 2, Art. 7, § 5. 6.

Heilsgewißheit. Aber die Gottesidee hat nicht blos logische, sondern auch ethische Bedingungen. Diese mußten nun durch die Arminianer wieder in Geltung gesetzt werden, sowie die strengen Calvinisten die logische Folgerichtigkeit der Idee in Anwendung auf die ganze Weltanschauung durchzuführen suchten. Indem aber die Arminianer nur die nächstliegende Correctur des unumschränkten Rechtes durch die sittliche Billigkeit zu vollziehen sich getrauten, so beweist die dadurch erfolgte Rückbildung des Systems auf die Linie der mittelaltrigen Vorbilder, daß die Idee vom absolutum dei dominium überhaupt nur mit Verletzung der ethischen Bedingungen der Gottesidee aus ihrer semipelagianischen Temperatur gelöst und auf ihre logische antipelagianische Consequenz hinausgeführt worden war. Daß Luther ein fremdartiges, hinter die Linie der reformatorischen Interessen gehörendes Lehrmotiv in die reformatorische Theologie herübergenommen hat, ist also auch an der indirecten und zeitlich so entfernten Wirkung zu erkennen, daß die Arminianer in Gottesbegriff und Heilsordnung sich den römisch-katholischen Maaßstäben wieder annähern. Daß sie dennoch nicht, wie so viele heterodoxe Protestanten des 17. Jahrhunderts, sich vor der sie verfolgenden Orthodoxie in den geöffneten Hafen der römisch-katholischen Kirche gerettet haben, würde unter allen Umständen ein Verdienst und ein Beweis ihres muthvollen Ernstes sein. Sie haben aber dabei das höhere Verdienst, daß sie an der Erreichung der evangelischen Katholicität durch Erwirkung der Toleranz die erste Arbeit gethan haben.

Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott.

Dritter Artikel.

Derselbe Gottesbegriff, auf welchen die Prädestinationslehre von Luther, Calvin und dessen Nachfolgern gegründet worden ist, beherrscht auch das socinianische System. Der Gedanke der absoluten Vollmacht, in welchem sich der Gottesbegriff des Faustus Socinus[1]) zuspitzt, verleiht nun dem socinianischen System sein eigenthümliches Gepräge durch zwei Folgerungen. Erstens wird die Bestimmung des Menschen als des Ebenbildes Gottes genau nach dem Urbilde der Herrschermacht Gottes (potestas, dominatus et imperium) bemessen. Der Begriff des göttlichen Ebenbildes besteht nämlich nicht schon in dem Besitze und Gebrauche des Verstandes und der Vernunft im Allgemeinen, sondern in der durch den thatkräftigen Gebrauch der Vernunft vermittelten Herrschaft über die Dinge. Demgemäß geht auch die Seligkeit, als das Ebenbild Gottes in der anderen Welt, nach socinianischer Lehre nicht auf in dem theoretischen Genusse der höchsten Wahrheit, dem Anschauen Gottes, sondern besteht in der Beherrschung unserer Feinde, namentlich des Todes und der Hölle. Ich darf wohl daran erinnern, daß diese Abweichung von der mittelaltrigen und der gemeinsam evangelischen Vorstellungsweise ebenso bestimmt durch Stellen des Neuen Testaments veranlaßt ist wie diese. Daran darf erkannt werden, daß die Socinianer zu ihrer Auffassung des christlichen Lebensideales historisch ebenso berechtigt sind wie Katholiken und Evangelische zu der ihrigen.

---

1) Geb. zu Siena 1539, gest. 1604.

Denn im Grunde spiegelt sich in diesen Gegensätzen ein Unterschied des geistigen Temperamentes ab, welcher nicht blos auf die menschlichen Individuen sich vertheilt, sondern auch Völker von einander absondert und die Abstufung der Culturepochen begründet. Es spiegelt sich in jenen entgegengesetzten Seligkeitsidealen, die doch vom Neuen Testamente her gleich berechtigt sind, der Unterschied der vorherrschend beschaulichen und der vorherrschend thätigen Geistesart. Wer die Arbeit und den Kampf des Lebens als eine Last empfindet, indem er den ungestörten Besitz der Wahrheit als den höchsten Genuß erstrebt, der achtet den Genuß Gottes als die Seligkeit und die Ruhe als die Frucht des Sieges. Wem hingegen Arbeit und Kampf eine Lust ist, dem wird die Seligkeit des ungestörten Lebens mit Gott in dem Genusse der gesicherten Herrschaft über die gebändigten Gegner erscheinen. Dieser Charakterzug des Socinianismus darf uns also nicht als etwas Unberechtigtes befremden. — Die zweite Folgerung aus dem socinianischen Gottesbegriffe richtet sich gegen die Geltung der Idee von der allgemeinen Versöhnung durch den Tod Christi. Diese Seite des Systems ist in so charakteristischem Widerspruche gegen die Tendenz des katholisch- wie evangelisch-kirchlichen Christenthums, daß, wenn wir nicht mit dem wohlbegründeten Vorurtheil der weit verbreiteten traditionellen Geltung des leitenden Gottesbegriffs im sechzehnten Jahrhundert an die Lehre des Faustus Socinus heranträten, man vorübergehend in der Weise Schneckenburgers die Möglichkeit erwägen könnte, ob nicht die Tendenz auf Negation der Idee von der allgemeinen Versöhnung durch den Tod Christi den Antrieb zur Bildung des dazu zweckgemäßen Gottesbegriffs gegeben habe. Ich werde freilich noch die specielle Frage stellen, auf welchem Wege der Gottesbegriff an Faustus Socinus gekommen ist, den Luther für die Prädestinationslehre aus der Schule des Nominalismus herübergenommen hat. Vorläufig aber kann man die ethische Möglichkeit jener negativen Folgerung aus der absoluten Willkür Gottes an einer Analogie aus der politischen Welt anschaulich machen. Nämlich derselbe Begriff von der absoluten Herrscherwillkür, welcher in Anwendung auf Gott das socinianische Religionssystem beherrscht, bricht sich im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert Bahn auch als das oberste Princip des Lebens im Staate und erreicht die Höhe seiner Geltung in der politischen Theorie wie Praxis Ludwigs XIV. In der französischen Monarchie aber hat die Regierung nach diesem Princip alle geschichtlich gewordenen Ordnungen politischen Zusammenhanges theils zerbrochen, theils gelähmt, ohne deren Geltung in den besonderen und engeren Kreisen auch der allgemeine

Zusammenhang des Staates keinen sichern Bestand hat, sondern der Revolution und der Auflösung verfällt. Wie nun der politische Absolutismus, unserer geschichtlichen Erfahrung gemäß, den Zusammenhang des Staates in die Vielheit der individuellen Atome auflöst, so ist unter gewissen Bedingungen die Folgerung aus der absolutistischen Gottesidee möglich, welche im Socinianismus gezogen ist, daß die Versöhnungsidee, welche den Zusammenhang der christlichen Gemeinde für Gott wie für sich selbst verbürgt, nicht mehr gilt, sondern nur die Vielheit der einzelnen Unterthanen Gottes, welche sich die richtige Lehre angeeignet haben und nach dem individuellen Vorbilde Christi den Gehorsam gegen die göttlichen Gebote leisten.

Eine ausführliche, dem socinianischen Systeme entsprechende Darstellung der Lehre von Gott liegt in dem Werke Johann Crells de deo ejusque attributis[1]) vor. Sie weicht von den Grundsätzen des Faustus nur darin ab, daß Crell die Leugnung der natürlichen Gotteserkenntniß aufgegeben und durch Adoption des teleologischen, des kosmologischen und des moralischen Beweises für die Leitung und Erschaffung der Welt durch Gott den den theologischen Schulen seiner Zeit gemeinsamen Boden eingenommen hat[2]). Er schließt sich auch in der Definition Gottes als spiritus aeternus, spiritus ex se ipso exsistens, dem Geschmacke seiner Zeit an, freilich ohne vom Geiste mehr zu wissen, als daß er sei substantia ab omni crassitie aliena (Cap. 15). Das stärkere Interesse fällt den Attributen Gottes zu, und von ihnen erklärt Crell im Voraus, in einer an Duns Scotus erinnernden Weise[3]), daß es auf affirmative Begriffe ankomme. Keine Wissenschaft richte sich von selbst auf negative Begriffe von ihrem Gegenstande, da die Verneinungen endlos sein können. Allerdings haben manche gebräuchliche negative Attribute Gottes, wie Unveränderlichkeit, Unsterblichkeit, den positiven Sinn der nothwendigen Existenz; andere der Art haben aber nur den Werth, affirmative Ausdrücke oder deren Anwendung zu erläutern (Cap. 16). Duns Scotus jedoch hatte nicht vermocht, seine Absicht an dem Begriffe von Gott durchzuführen; der areopagitische Hintergrund, der Begriff der Endlosigkeit des göttlichen Seins, begleitet seine Aufstellung des Begriffs

1) Herausgegeben 1630 als Ergänzung von Joh. Völkels de vera religione libri quinque. Vgl. Fock, Socinianismus, S. 190.

2) Vgl. Fock, S. 418 ff.

3) Vgl. den ersten Artikel, oben S. 46. 57.

vom willkürlichen Willen Gottes; derselbe behält auch Geltung in der nominalistischen Schule, und die lutherischen wie die calvinistischen Theologen stützen sich um so vertrauensvoller auf jene Abstraction vom Weltbegriff, als ihr Streben nach dogmatischer Orthodoxie ihnen in der Gotteslehre das Vorbild des Thomas von Aquinum empfahl. Indem nun die socinianische Theologie auf die areopagitische Tradition verzichtet, indem sie affirmative Attribute Gottes erstrebt, so stellt sie von vornherein den Begriff Gottes in die Relation zum Weltbegriff. Das Attribut der Einheit Gottes nämlich wird sichergestellt durch die speciellere und eben speciell socinianische Definition des göttlichen Wesens: qui a nullo pendet alio, sed a se ipso imperium habet in alia (Cap. 17). Denn diese Aussage paßt nur auf einen Gott, nicht auf mehrere. Indessen verfällt nun Crell in den Fehler, welcher dem Fehler des Areopagiten entgegengesetzt ist. Dieser erstrebt den Unterschied der Qualität Gottes von der der Welt, erreicht jedoch keinen bestimmten Begriff von Gott; die socinianische Schule verliert über ihrem bestimmten Begriff von Gott den nothwendigen Qualitätsunterschied seines Wesens von der Welt. Denn der Begriff der Ewigkeit bedeutet für Crell nur sempiterna rei duratio (Cap. 18). Diese Definition modificirt sich für Gott auf die vollkommenste Anschauung der Dauer ohne Anfang und Ende. Hiermit werden freilich die relativen Aussagen der Schrift von dem Dasein und Wirken Gottes vor Erschaffung der Welt überboten, und im Vergleich mit dem Sinne dieser Aussagen, daß Gott von dem Dasein der Welt nicht umfaßt werde, bezeichnet jener negative Ausdruck einen positiven Gedanken. Allein da der Gedanke der Ewigkeit für Gott die Geltung der Zeit nicht ausschließen, sondern einschließen soll, so ist auf diesem Punkte eben nur ein Unterschied der Quantität zwischen Gott und der Welt gefunden. Crell erklärt sich dabei gegen die Subtilität derjenigen, welche die Ewigkeit Gottes als die Untheilbarkeit, Punctualität und Simultaneität seines Wirkens im Gegensatz zu der Getheiltheit und zu der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung der Welt auffassen. Freilich ist diese der Scholastik angehörende Ansicht nur dann brauchbar, wenn man sie aus dem richtig verstandenen Begriffe des Geistes und Willens entwickelt. Wie wenig aber Crell auf eine solche Gedankenreihe gefaßt ist, beweist seine Haupteinwendung: indivisibile quodvis quovis divisibili minus est. Denn dieß gilt ja nur von den materiellen Dingen. Allein, wenn man vom Geiste, also auch von Gott, nur weiß, daß er eine Substanz ohne alle Dichtigkeit und Schwere sei (Cap. 15), so hat man ihn dadurch noch nicht von den Merkmalen der Ausdehnung und der Quantität, also von Merkmalen des Körperlichen, entkleidet. Diesen

Spuren der Verendlichung des Gottesbegriffes entspricht endlich noch die folgende Bestimmung. Nämlich nicht alle Eigenschaftsbegriffe gelten für Gott in gleicher Ewigkeit, sondern nur die durchaus wesentlichen (naturalia), andere Eigenschaften kommen Gott nur in relativer Ewigkeit zu, nämlich so lange diejenigen vorhanden sind, auf welche sie sich beziehen (Cap. 18). Dieß wird im Zusammenhang der sittlichen Attribute Gottes deutlicher werden.

Aber eine neue Eigenthümlichkeit der Methode drängt sich bei dem Fortschritte Crells zum Begriff des Lebens Gottes auf. Er sagt (Cap. 19), die bisher aufgestellten Eigenschaften Gottes gehörten in den Bereich der communes rerum affectiones, die folgenden wurzelten in dem besondern Begriff des Lebens. Leben definirt er als die innere und stetige Kraft und Thätigkeit und begründet auf die Aussage derselben von Gott folgende Eigenschaften oder Thätigkeiten: zuerst die Erkenntniß (intellectus) und den Willen (voluntas) als die immanenten Principien des Lebens, durch welche dieses als das in seiner Art vollkommenste bezeichnet wird, ferner die allgemeine Macht zu wirken (potentia) und die Rechtsvollmacht (potestas), welche jenen Eigenschaften untergeordnet, insbesondere die transeunten Functionen begründen. Diese besonderen Thätigkeiten machen das Leben Gottes aus. Zunächst ist es sehr richtig, daß der Begriff des Lebens nicht als Eigenschaftsbegriff, sondern als Bestimmung des Wesens Gottes eingeführt wird. Allein, wenn hierin der specifische Begriff von Gott erkannt werden soll, so mußten auch die Eigenschaften der Einheit und der Ewigkeit darauf zurückgeführt werden. Diese waren ja auf Gott angewendet worden, in Analogie zu den communes rerum affectiones, also ist Gott als Träger dieser früheren Eigenschaften selbst nur unter dem Begriff des Dinges oder der Substanz vorgestellt worden. Der Fortschritt in der Betrachtung Gottes von dem allgemeinen Begriff der Substanz zu dem besondern Begriff des Lebens hat nun entweder einen subjectiven oder einen objectiven Sinn. In jenem Falle bedeutet dieser Fortschritt die Erkenntniß, daß der Begriff der Substanz zu weit und zu unbestimmt ist, um die nothwendigen Vorstellungen von Gott zu umfassen. Sollte auch dieser Umstand bei der Entwickelung der Eigenschaften der Einheit und Ewigkeit aus dem früheren Grundbegriff von Gott noch nicht bemerkt worden sein, so müssen doch deren Bestimmungen den Verdacht der Unvollständigkeit und Fehlerhaftigkeit auf sich laden, so wie sich die Nothwendigkeit des Fortschrittes der Lehre von Gott zum besondern Begriff des Lebens ergiebt, und sie müssen aus diesem von Neuem und mit der bestimmten Erwartung reicheren und richtigeren Inhaltes entwickelt werden. Dieß

Verfahren wird durch die Voraussetzung gefordert, daß die Eigenschaften Gottes Eigenschaften einer Größe sind. Im anderen Falle, welchem, wie man sieht, Crells Behandlung entspricht, bezeichnet der Fortschritt von dem allgemeinen Begriffe der Substanz zu dem besondern des Lebens eine reale Abstufung im Wesen Gottes selbst[1]). Soll dieselbe dennoch unter einer Form von Einheit gedacht werden, so bietet sich keine andere dar als der Begriff des Werdens. Gott ist nicht als actus purus gedacht, sondern als der aus der Substanz werdende actus. Ich muß hier dahin gestellt sein lassen, welche besonderen Bestimmungen des Geistes und des Willens dazu gehören, um jenen Begriff von Gott richtig durchzuführen. Daß jedoch die Lehre Crells, indem sie auf die unwillkürliche Annahme einer realen Abstufung in Gottes Wesen hinausläuft, dasselbe in das Schema der Endlichkeit hineintreibt, ist an der Analyse des vorläufigen Grundbegriffs spiritus aeternus, als des substantiellen Factors in Gott, schon nachgewiesen und wird sich auch an den Begriffen, die in dem Leben Gottes, als dem andern Factor zusammengefaßt sind, weiter bewähren.

Unter diesen wird der Begriff der Erkenntniß Gottes auffallend kurz und möglichst oberflächlich behandelt. Der Aristotelische Grundgedanke, der in der Scholastik dominirt, daß die Erkenntniß Gottes ihre Vollkommenheit daran hat, daß sie in erster Linie sich auf Gott selbst richtet, fehlt bei Crell durchaus. Intellectus pro facultate res percipiendi ac cognoscendi sumitur (Cap. 20). Diese Erkenntniß der Dinge ist freilich nicht, wie die menschliche, von der Existenz der Dinge und ihrer sinnlichen Wahrnehmung abhängig, sondern enthält in einem Acte, was bei den Menschen in verschiedenen Functionen auftritt, weil Alles nur ist durch die Zwecke setzende und verwirklichende Thätigkeit

1) Es ist nicht ohne Interesse, zu beobachten, daß Philippi, kirchliche Dogmatik, II, S. 20 ff., das Verfahren des Socinianers Crell nachmacht. Er ordnet die Eigenschaften Gottes nach den „drei Momenten, in denen sich uns das göttliche Wesen in aufsteigender Stufenfolge erschließt". Gott 1) als absolute Substanz, a) Ewigkeit, b) Allgegenwart; 2) als absolutes Subject, a) Allmacht, b) Allwissenheit; 3) als heilige Liebe, a) Weisheit, b) Gerechtigkeit, c) Güte. Die vorausgeschickte Versicherung, „daß sich das nicht successive vom Niedern zum Höhern entwickele, vielmehr nur wir das Niedere aus dem Höhern zur vorläufigen Betrachtung aussondern", constatirt überdies, daß der „kirchliche" Dogmatiker von vornherein sein folgendes Verfahren als ebenso verfehlt verurtheilt, als das seines socinianischen Vorbildes nach der oben angestellten Erörterung ist. Seine folgende Darstellung der göttlichen Eigenschaften würde nur dann die gegebene Versicherung wahr machen, wenn sämmtliche Eigenschaften unter dem Begriff der heiligen Liebe von Neuem entwickelt würden.

Gottes. In gleicher Dürftigkeit wird der Begriff der Weisheit Gottes behandelt (Cap. 24). Dieselbe soll theils in nuda rerum cognitione bestehen, theils in Beschlüssen und deren Ausführung. Jene Art der Weisheit wird doch wohl die Erkenntniß der Dinge aus ihrem Zwecke sein, da sie nur auf Grund dessen als existent vorgestellt werden. Aber wunderlich klingt dann die erläuternde Bemerkung, daß diese Art der Weisheit respondet tum cognitioni sensuum nostrorum, tum cognitioni illi intellectus, quae ad contemplativas scientias potissimum pertinet. Soll das heißen, daß Gott mit der gleichen Unmittelbarkeit, welche bei unseren Sinneseindrücken stattfindet, die Dinge so (auf ihren Zweck) erkennt, wie wir es nur in der vermittelten wissenschaftlichen Erkenntniß erreichen? Wenn Crell nicht Unsinn geschrieben hat, so wird kein anderes Verständniß möglich sein. Aber unverständlich genug hat er sich ausgedrückt. Die andere Art der Weisheit rückt Crell selbst, als die Folge der erstern, als die Analogie zu unserer prudentia et artes, aus dem theoretischen Umfange der sapientia hinaus, ohne hierbei das Verhältniß von Erkennen und Wollen zu Rathe zu ziehen. Diese Rücksichtnahme ist auch bei der Erörterung der Allwissenheit Gottes zu vermissen. Dieselbe ist beschränkt auf die scibilia, quae entitatem habent. Daß aber alles Dasein nur aus Gottes zwecksetzendem Willen ist, wird bei der Erläuterung dieses Satzes durchaus vergessen. Der Gegensatz des Nothwendigen und des Zufälligen, in den sich die menschliche Beurtheilung der Dinge theilt, wird ebenso auf das göttliche Erkennen angewendet, wie die menschliche Unterscheidung von vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Dingen. Die futura contingentia, also die Entscheidungen der menschlichen Willen, kennt Gott im Voraus nur als indeterminata et in utramque partem flexibilia, d. h. er kennt sie, wie sie wirklich werden, im Voraus nicht, sondern erst nach der That. Denn der menschliche Wille hat, wie es Cap. 21 heißt, die Kraft, aliquo modo ex se ipsa agendi, d. h. er vermag aus sich die Kraft des Motives zu verstärken und dem Antriebe, den er von andersher empfangen hat, etwas hinzuzufügen.

Dieselbe Bedingung gilt nun auch für den Willen Gottes in urbildlicher Weise (Cap. 21). Derselbe ist vis movendi ultra, quam a bono cognito moveatur ipsa. Denn ohne dieß kann, wie Crell (Cap. 4) bei Erwägung der Weltordnung ausgeführt hat, der Unterschied des Willens von der Natursache nicht festgehalten werden. Unter dem wirkenden Motiv würde der Wille nur leiden, wenn er nicht das Motiv frei acceptirte oder sich gegen dasselbe entscheiden könnte. Es bleibt hierbei nur die Frage übrig, ob der quantitative Maaßstab der Willenskraft

movendi ultra geeignet ist, die Eigenthümlichkeit derselben sicher zu stellen. Denn diese Formel gewährleistet keineswegs die Freiheit des Willens Gottes in dem für ihn nothwendigen Verhältniß desselben zu seiner Seligkeit. Wenn, nach Crell, Gott dasjenige nothwendig will, was zu seiner Seligkeit gehört, in dieser Rücksicht also sich nicht über den erkannten Zweck hinaus bewegt, so fällt dieses Gebiet seines Lebens aus der Form des freien Willens hinaus und unter den Begriff der Naturnothwendigkeit. Für das Gebiet des transeunten Wirkens Gottes gilt dann der Wille nur im Sinne der zufälligen Freiheit. Denn wenn die auf die Welt gerichteten Willensacte Gottes an sich nicht seiner Seligkeit dienen[1]), sondern nur indirect da, wo sich Gott zu gewissen Wirkungen verpflichtet hat, wenn aber auch diese Selbstverpflichtung immer nur in einem ganz freien Willensacte wurzelt, so entbehrt der Zusammenhang des freien Wirkens Gottes des einheitlichen Maaßstabes, welchen es nur in der Motivirung durch den bewußten Selbstzweck Gottes finden würde. Denn nur dasjenige Wollen ist wirklich frei und dabei nicht zufällig, welches durch den erkannten Selbstzweck des wollenden Subjectes motivirt ist. Indem Crell diesen Umstand nicht beachtet, bewegt er sich allerdings in der Richtung der gesammten Theologie seiner Zeit, welche zumal die Schöpfung als einen durchaus freien, d. h. zufälligen, Act Gottes bezeichnet, der auch hätte unterlassen werden können, weil er kein nöthigendes Motiv in Gott hatte. Hierdurch ist aber seit Thomas von Aquinum[2]) dem Begriff der Willkür der Spielraum eröffnet, in dessen Consequenz der Modus der Erlösung zuerst als zufällig gesetzt, dann aber durch die Socinianer die allgemeine Erlösung überhaupt als überflüssig und ungiltig beurtheilt wird. Wenn dagegen die Lutheraner und die Reformirten gerade um der Idee der Erlösung willen einen bestimmten Willensinhalt als wesentlich nothwendig für Gott behaupten, so ist es ihnen doch nicht gelungen, diese Annahme mit der Voraussetzung der Willensfreiheit in Gott auszugleichen, ja kaum Einzelne unter ihnen haben die Aufgabe sich klar gemacht, daß ihr Begriff der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes vor dem Schein eines naturnothwendigen Merkmals geschützt werden müsse.

Es folgen die Begriffe, in denen die Anwendung des transeunten

1) Cap. 23. Indem alle Dinge ihren letzten Zweck in Gott finden, so kann doch Gott von seinen Geschöpfen keinen eigentlichen Nutzen erfahren, sondern nur das Wohlgefallen, das einige Analogie zum Nutzen hat. So ist es mit dem Wohlgefallen beschaffen, das ihm die Werke seiner Güte und Weisheit bereiten, und mit der Ehre, die ihm der Dienst der Menschen gewährt.

2) Vgl. den ersten Artikel, oben S. 39 f.

Willens gemacht wird. Die Macht (potentia) als facultas extra se efficaciter agendi wird zwar im Voraus als infinita bezeichnet (Cap. 22), allein sie erfährt verschiedene Begrenzungen. Erstens durch die Logik, indem, was einen Widerspruch in sich schließt, auch für Gott unmöglich ist, wie daß Gott esse oder lüge. Zweitens durch die Geltung des Willens. Denn wenn auch Gott die Fähigkeit hat, Mehreres und Anderes, ja Entgegengesetztes zu wirken, als was er wirklich will, so übt er einmal nicht die ihm möglichen Wirkungen, welche er will, daß sie von den Menschen vollbracht werden, dann aber beschränkt er seine Macht durch seine gefaßten Beschlüsse. Daher gilt thatsächlich die Macht Gottes nur in dem Umfange, in welchem sie auf seinem effectiven Willen beruht. Mit dem Attribute der Rechtsvollmacht (potestas) erreicht endlich Crells Darstellung (Cap. 23) den für das socinianische System charakteristischen Punkt. Nullum est agens voluntarium, quod non et potestatem seu jus aliquod habeat agendi. Auf Gott angewendet, soll dieser Begriff nicht im Sinne des Privatrechts gelten, sondern mit Beziehung auf die öffentliche sittliche Ordnung (honestas universa). Auf diese bezogen, hat aber die Rechtsvollmacht einen doppelten Sinn. Im weiteren Sinne bedeutet sie die Fähigkeit, ohne Unordnung (sine pravitate) etwas zu wirken, zu besitzen oder auch nicht zu wirken. Man könnte dies licentia nennen, wenn nicht der Sprachgebrauch dem Wort einen bösen Sinn verliehen hätte. Denn diese Rechtsvollmacht bezieht sich auf Alles, was erlaubt ist. Im engern Sinne bezeichnet die Rechtsvollmacht die Verpflichtung zu Leistungen oder Unterlassungen. Beidem entspricht der doppelte Sinn von „gerecht". Gerecht ist einmal, was erlaubt ist, ferner aber, was geschehen muß. In Anwendung auf Gott ist das Erlaubte das eigentliche Gebiet seiner potestas, das pflichtmäßig Nothwendige bestimmt seine sanctitas et justitia. Die potestas dei umfaßt aber seine sanctitas ebenso, wie das Erlaubte das Gebotene oder Verbotene umfaßt. Halten wir zunächst diesen Grundsatz beim Worte: nihil fieri debet, quod non simul etiam facere licet, so bedeutet es dem Zusammenhange gemäß, daß das Erlaubte der Gattungsbegriff, das Gebotene der Artbegriff sei. Diese Sophistik wäre der Ausdruck für die vollständige Auslieferung der öffentlichen Ordnung an die Willkür des Machthabers. Nach diesem Grundsatz hat man die bekannte Folgerung zu erwarten, daß die Gebote Gottes von Gott her beliebig mit ihrem Gegentheile vertauscht werden könnten. Allein diese Erwartung täuscht. Unmittelbar nach jener Aufstellung lenkt Crell in die richtige Betrachtung ein, daß nicht das bestimmt Gebotene an dem unbestimmt Erlaubten, sondern umgekehrt das Erlaubte an dem Gebotenen

und Verbotenen seinen Maaßstab findet. Wie also Crell sagt, ist erlaubt, was nicht im Widerspruch mit dem Gebotenen steht, und insbesondere kann man nur hieran erkennen, wie weit sich die Rechtsvollmacht Gottes erstreckt. Nun ist dasjenige im engern (sittlichen) Sinne gerecht, was die Würde und Erhabenheit eines intelligenten Wesens entweder an sich oder unter Umständen fordert. In der Beobachtung dessen besteht alle Rechtschaffenheit und Ordnung (rectitudo et honestas), in dessen Verletzung alle Unordnung und Schlechtigkeit (pravitas ac turpitudo). Also nur was salva naturae intelligentis dignitate gethan oder unterlassen werden kann, unterliegt der freien Rechtsvollmacht, aber in dieser Begrenzung kommt dieselbe Gott in unendlicher Weise zu. In dieses Gebiet der freien Vollmacht fällt das Recht Gottes, nach seinem Belieben die Dinge zu schaffen, ferner sein Recht des Besitzes und des Gebrauches derselben (dominium absolutum). Aber in diesen Beziehungen unterliegt er dem Gesetze der Weisheit und Gerechtigkeit, daß er die Dinge nur zum guten und ordentlichen Zwecke schafft; seine Vollmacht reicht also nicht so weit, ein unschuldiges Geschöpf mit der Bestimmung zu ewigen Qualen hervorzubringen. Auch das Recht der Gesetzgebung an die Menschen ist durch die Bedingungen der natürlichen sittlichen Ordnung (vi naturalis honestatis) qualitativ beschränkt. Gott hat allerdings die Freiheit, Gesetz überhaupt zu geben oder abzuschaffen, mehr oder weniger Sittengebote aufzustellen, wie im neuen und im alten Bunde; aber außer dem Umkreis des natürlichen Gesetzes hat er die Freiheit zu gebieten nur in den Dingen, die nicht wider diese Ordnung sind. In illis, quae per se sunt licita, ejus voluntas pro ratione est. Damit ist das Gebiet der sittlich indifferenten Ceremonien und Privatrechte gemeint.

Durch diese Bestimmungen wird die potestas dei infinita auf recht bescheidene Grenzen zurückgeführt, und es drängt sich die Frage auf, warum denn Crell nicht die sanctitas vor der potestas behandelt hat, wenn doch diese nur den Spielraum hat, den jene übrig läßt, und warum er das vorliegende Capitel mit einer Bestimmung des Verhältnisses zwischen jenen Eigenschaften Gottes eröffnet hat, welche er nachher selbst durch ausführlichen Widerspruch indirect für ungiltig erklärt, ohne daß er sie ausdrücklich zurücknimmt. Den Grund dieses Verfahrens können wir nur in der Macht der socinianischen Tradition finden, welche ein vorherrschendes Interesse an der potestas dei hatte, einmal als an dem Princip der drastischen Auffassung der Religion und des menschlichen Lebens, dann aber als an dem Grunde der Leugnung des Gedankens von der allgemeinen Versöhnung. Namentlich der letzte Gesichtspunkt ist über Crell mächtig genug, um ihm zu verbergen, wie starke

Concessionen er dem orthodoxen Protestantismus macht, indem er die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes an die Geltung der Folgerungen aus der Würde des intelligenten Wesens, d. h. an die Gesetze der öffentlichen sittlichen Ordnung (honestas universa), bindet. Denn in dem Maaße, als er hierdurch der bekannten scotistisch-nominalistischen Deutung des Gesetzgebungsrechtes Gottes entgegentritt, gesteht er dem sittlich-religiösen Geiste der Reformation eine Geltung zu, gegen welche es um so schwerer sein wird, die Ausnahme aufrecht zu erhalten, welche für das Recht Gottes zur freien Vergebung der Sünden gemacht werden soll. Denn auf dieses Attribut Gottes sind alle die Grenzbestimmungen über die freie Vollmacht seines Handelns berechnet. Da, wo dieselbe zwischen den Geboten und Verboten ermittelt wird, welche für Gott selbst aus seiner Würde als intelligentes Wesen folgen, wird freilich die unbedingte Sündenvergebung nicht als directes Recht Gottes bezeichnet, sondern als eine berechtigte Verzichtleistung auf das Recht zu strafen. Diese Darstellung entspricht auch nur der vorausgeschickten Beziehung der Vollmacht Gottes auf die durch ihn geltende öffentliche sittliche Ordnung. Diese begründet in erster Linie sein Recht zu strafen, und es fragt sich, ob dem Rechte Gottes, Strafe zu erlassen, nicht eine Nöthigung oder Verbindlichkeit zu strafen entgegensteht. Eine solche gesteht Crell zu in dem Falle der äußersten Hartnäckigkeit des Sünders und in dem Falle eines unwiderruflichen Beschlusses Gottes (den er aber nirgends als eingetreten anerkennt). Uebrigens widerspricht der freie Erlaß einer Strafe der Gerechtigkeit Gottes nicht. Denn die Sünden sind B e l e i d i g u n g e n Gottes, solche aber kann er, wie jeder Mensch, vergeben, ohne Jemandem Unrecht zu thun. Durch den Erlaß der Strafe thut er dem Sünder kein Unrecht, dem er die Strafe nicht schuldig ist, sondern der selbst die Strafe zu leiden schuldig ist. Es kommt auch nicht der Umstand in Betracht, daß die fragliche Sünde nicht blos Gott verletzt, sondern auch das Recht anderer Menschen gekränkt hat. Denn da nach römischem Rechte (lib. IV Institut. juris tit. 4) die Sclaven kein Unrecht erfahren können, sondern in ihrer Verletzung nur das Recht ihres Herrn gekränkt wird, da aber alle Menschen Sclaven Gottes sind, so liegt in der Rücksicht auf die durch einen Sünder gekränkten Menschen kein nöthigender Grund für Gott, das ihnen angethane Unrecht durch Strafe zu vergelten. Diese Auskunft, welche nach dem damaligen Gebrauche des römischen Rechts den Werth einer naturrechtlichen Beweisführung in Anspruch nimmt, erscheint ziemlich gewaltsam im Vergleich mit dem leitenden Grundsatz, daß die Vollmacht Gottes in Beziehung auf die allgemeine sittliche Ordnung (der Menschen und Gottes) stehe. Denn mit der bis-

her vorgetragenen Ausführung dieses Gedankens verträgt sich nicht die Annahme, daß die Menschen wie rechtlose Sclaven Gott gegenüberstehen. Ist dies aber nicht der Fall, so kann man gerade aus dem Zwecke der Erhaltung der allgemeinen sittlichen Ordnung eine Nothwendigkeit der Strafe für Verletzungen derselben folgern, durch welche das Recht Gottes, Strafen zu erlassen, eine bedeutende Einschränkung erführe. Crell hat also durch das Zugeständniß jenes Grundsatzes die socinianische Tendenz auf möglichst unbedingte Geltung der Vollmacht Gottes, Sünden zu vergeben, eher gehemmt als gefördert.

In viel unumwundenerer Weise hat auch ursprünglich Faustus Socinus dieses göttliche Recht auf den privatrechtlichen Charakter der Herrschaft Gottes über die Menschen begründet (de Christo servatore, pars III, cap. 1). „Gott," sagt er, „ist bei der Bestrafung oder Freisprechung von Menschen nicht wie ein Richter anzusehen, der fremdes Recht verwaltet und der nicht von der Vorschrift der Gesetze abweichen darf, sondern wie ein Herr und Fürst, dessen bloßer Wille, da es sich nur um sein Recht handelt, das Gesetz und der vollkommenste Maaßstab aller Dinge ist. Da nun die Sünden den Charakter von Beleidigungen oder von Geldschulden haben, so ist Gott, wie jeder Privatmann, berechtigt, dieselben ohne Genugthuung zu vergeben." Nun hatte der Gegner als Grundsatz des öffentlichen Rechtes eingewendet, die Gerechtigkeit bedeute, daß Jedem das Seine, also dem Sünder die Strafe gebühre. Darauf erwidert Faustus: Daß die Verbrecher von Rechtswegen gestraft werden, schulde man nicht ihnen, sondern dem staatlichen Gemeinwesen (respublica). Wenn also ein Richter den Verbrecher frei spreche, so handle er nicht unrecht gegen diesen, sondern nur gegen den Staat. Wenn aber der Staat sich seines Strafrechts begeben wolle, so thue er Niemand Unrecht, da Keiner sich selbst Unrecht zu erweisen vermöge. Nach Analogie hiermit handle also auch Gott nicht unrecht, wenn er im bestimmten Falle auf die Ausübung seines eigenen Strafrechtes zu Gunsten eines Schuldigen verzichte. Die Distinction, welche diesen Beweis beherrscht, ist für unser gegenwärtiges Verständniß des Strafrechtes nicht überzeugend. Versteht man unter Staat die Ordnung des gemeinsamen Rechtes aller Volksglieder, so ist die Bestrafung eines Verbrechers ein Bedürfniß sowohl für den Staat als auch für den Verbrecher, damit das gebrochene gemeinsame Recht sowohl für das Gemeinwesen als auch für den Beschädiger des Rechtes wieder hergestellt werde. Der Richter, der einen Angeklagten widerrechtlich von der Strafe frei spricht, beschädigt dadurch nicht blos das Gemeinwesen, sondern begeht auch Unrecht gegen den überwiesenen Verbrecher. Daß der Staat

auf sein Strafrecht im Allgemeinen verzichte, kann Faustus nicht meinen, denn das wäre ein Widersinn. Meint er aber nur das staatliche Recht der Begnadigung einzelner Verbrecher, indem er daran die Analogie für das göttliche Recht der Sündenvergebung gewinnen will, so betritt er ein anderes Gebiet des Begriffes vom Staate, als das ist, in welchem das Strafrecht gegründet ist, und welches indifferent ist gegen die Geltung des strafrechtlichen Grundsatzes von der doppelten Nothwendigkeit der Strafe. Das Recht der Begnadigung wohnt dem Oberhaupte des Staates unter dem Gesichtspunkte bei, daß der Staat nicht blos die rechtliche, sondern auch die sittliche Gemeinschaft des Volkes ist. Die Begnadigung eines Verbrechers ist also nur möglich und ist dann begründet, wenn der sittliche Zweck des Gemeinwesens und zugleich sittliche Ansprüche des Verurtheilten die Rücksicht der Vollziehung des Rechtes überwiegen, welches seinen Werth immer nur als das Mittel für den gemeinsamen Zweck des Volkslebens besitzt. Jedoch diese Betrachtung kommt der socinianischen Rechtfertigung des göttlichen Rechtes der Sündenvergebung nicht zu Gute, insbesondere nicht der Darstellung des Faustus. Denn dessen Begriff vom dominium dei absolutum, indem er die Geltung des Begriffes der Rechtsgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen ausschließt, bleibt auch unter der Linie der Analogie der sittlichen Gemeinschaft des Volkes im Staate für jenes Verhältniß. Gott wird dem ungegliederten Haufen der Menschen nur gegenübergestellt als der quantitativ reichere und absolut mächtige Inhaber von Privatrechten. Die Menschen, wenn sie überhaupt Rechte Gott gegenüber haben, was ja Crell beiläufig geleugnet hat, haben sie nur durch Verleihung von Gott, dem absoluten Machthaber. Das Merkmal der Absolutheit und das der blos privatrechtlichen Ausstattung Gottes begründen nun, wie schon bei den mittelaltrigen Theologen, die laxe Vorstellung, daß Gott berechtigt sei, Sünden wie Geldschulden und Verletzungen seiner privatpersönlichen Ehre (Injurien) zu vergeben, ohne durch nothwendige Rücksichten auf rechtliche oder sittliche Gemeinschaftszwecke daran gehindert zu sein.

Der privatrechtlichen Vollmacht Gottes, die Sünden als Beleidigungen zu vergeben und als Schulden zu erlassen, entspricht bei Faustus (a. a. O.) die Grundanschauung, daß das sittliche Verhalten Gottes zu den Menschen in den Begriffen rectitudo et aequitas auszudrücken sei. Dieß sei der richtige Inhalt des biblischen Gedankens der justitia. Denn weder die Strafgerechtigkeit (ira, severitas, vindicta, indignatio) noch die ihr entgegengesetzte Barmherzigkeit (misericordia) erscheinen in der heiligen Schrift als permanente Eigenschaften Gottes, sondern sie gelten nur

als wechselnde Actionen seines Willens, welche sich nach den äußeren Umständen der menschlichen Handlungsweise richten, ihr inneres Maaß aber an der wesentlichen Rechtschaffenheit und Billigkeit Gottes haben. Wenn also nur die Hartnäckigkeit des bösen Willens und die Verweigerung der Sinnesänderung Gott den endgiltigen Beschluß des Strafens abnöthigen, so bewege ihn seine Billigkeit, den Reuigen sein Recht der Verzeihung zu bewähren. Ich darf mich auf eine bei Gelegenheit des Arminianismus angestellte Betrachtung berufen [1]), daß nach dem Begriffe der Billigkeit ein sittliches Verhältniß als Privatverhältniß zwischen Zweien bezeichnet und daß damit auf die Geltung des Maaßstabes der Pflicht verzichtet wird, welcher jedes sittliche Verhältniß auf die Begründung in der öffentlichen sittlichen Gemeinschaft zurückführt, nach der alles Sittliche erst vollständig beurtheilt werden kann. Die Ausübung von Billigkeit in sittlichen Verhältnissen ist durch das Sittengesetz im Allgemeinen nur erlaubt und nur unter besonderen Bedingungen geboten. Daß aber im Sinne des Faustus die göttliche Sittengesetzgebung nur als Folge der allgemeinen Billigkeit Gottes gegen die Menschen verstanden werden soll, schließt den Paralogismus in sich, daß die bestimmte Regel der sittlichen Gemeinschaft durch das in sich unbestimmbare sittliche Privatverhältniß beherrscht sein solle, ein Gedanke, dem freilich die Annahme Crells ebenbürtig ist, daß das Erlaubte der Gattungsbegriff für das Pflichtmäßige sei. — Crell gelangt nur auf einem Umwege zu dem Grundsatze des Faustus. Denn seine Darstellung der Heiligkeit Gottes (Cap. 25) eröffnet er, wie die über dessen potestas, wieder mit der Rücksicht auf die Geltung des in Gottes Wesen eingeschlossenen Gesetzes der honestas universa. Nach Maaßgabe der Würde des intelligenten Wesens umfaßt Gottes justitia universalis omnia, quae jure fieri debent. Aber Crell ist nicht der Meinung, daß durch diesen weitern Begriff alle überhaupt denkbaren Handlungen Gottes ihre endgiltige Bestimmung erfahren. Im engern Sinne gilt ihm für Gott die justitia particularis, quae in illis tantum rebus cernitur, in quibus jus alterius agitur. Sollte man nun denken, daß doch dieses Gebiet von jenem umfaßt und nach dessen Regeln bestimmt werden müßte, so entspricht Crell dieser Erwartung keineswegs, sondern etablirt das Gebiet dieser besondern Gerechtigkeit Gottes neben dem der allgemeinen. Denn die Regel der allgemeinen Gerechtigkeit, welche sich auf den Bestand eines gemeinsamen Rechtes stützen würde, gilt nicht in dem Verhältniß Gottes zu den Menschen, die als Sclaven an sich kein Recht gegenüber dem Herrn

1) Vgl. den zweiten Artikel, oben S. 122.

haben. Ein solches wird ihnen erst zu Theil als Folge der Gemeinschaft, die Gott ursprünglich aus Güte (benignitas) eingegangen ist und weiterhin durch die Schließung eines Bundes gekräftigt hat. Denn selbst die Gemeinschaft des Herrn mit den Sclaven (die doch keine wirklichen Sachen sind) kann nicht bestehen, ohne daß ihnen eine gewisse Freiheit zuerkannt würde, in Folge deren erst Belohnung und Strafe möglich ist. So stützt sich auch die Freiheit und das Recht der Menschen auf göttliche Verleihung (beneficium); aber obgleich dasselbe auf der Stufe des Christenthums zum jus adoptionis erhoben ist, so drückt der dadurch nur zu verstärkende Gehorsam der Menschen gegen Gott nur aus, daß das Recht Gottes gegen die Menschen nach wie vor unvergleichlich größer ist als das Recht der Menschen gegen Gott. Das heißt: die Billigkeit in ihrem Gegensatz gegen die Strenge des Rechtes ist bei Gott der Grund des gesammten Verhältnisses zwischen ihm und den Menschen, die Billigkeit aber setzt das dominium absolutum Gottes voraus.

Der ursprüngliche Bildner dieses Gottesbegriffes, in den die socinianische Schule eintrat, hat geglaubt, darin die specifische Erkenntniß der Absolutheit des göttlichen Wesens auszudrücken. Indeß schon bei Duns Scotus haben wir die Bemerkung machen dürfen, daß er zwischen dem willkürlich freien Gott und dem willkürlich freien Menschen das Verhältniß einer Proportion giltig dachte[1]), welche das Bestehen eines Quantitätsunterschiedes zwischen ihnen voraussetzt, also Beide als endliche Größen erkennen läßt. Diese Verendlichung des Gottesbegriffes ist nun, wie schon an einzelnen Punkten gezeigt ist, an der socinianischen Darstellung handgreiflich, welche sich durch dogmatische oder traditionelle Rücksichten anderer Richtung in ihrem folgerichtigen Lauf nicht hat stören lassen. Dabei ergiebt nun die Gestalt der ethischen Attribute der potestas und der aequitas den zweifellosen Eindruck, daß, je mehr man unwillkürlich der Regel: omnis determinatio negatio — folgt, man um so sicherer das Ziel erreicht, den dominus absolutus in die kleinlichen Beziehungen des Privatrechtes und der Privatbeurtheilung sittlicher Verhältnisse zu verstricken und alle seine ethischen Acte von der freien Bewegung der endlichen Rechtssubjecte abhängig zu machen. Denn der Vorbehalt, daß alle diese Rechte den Menschen nur verliehen sind, ist für die praktische Beurtheilung unwirksam, weil nicht theoretisch nachgewiesen ist, daß und wie Gott die Menschen durch einen bewußten Endzweck beherrscht, auf dessen Geltung er die Gemeinschaft der Menschen mit sich

1) Vgl. den ersten Artikel, oben S. 60 f.

begründet hätte. Anstatt dessen wird die Voraussetzung des dominium absolutum durch das Zugeständniß eingeschränkt: ubi jus dei quodammodo desinit, ibi creaturae libertas incipit.

Die Verendlichung des Gottesbegriffes erweist sich schlüßlich noch bei Crell an der Erörterung de illis, quae affectuum instar deo insunt (Cap. 29. 30. 31). Hier erklärt er die Begriffe Liebe, Gnade, Mitleid, Haß, Zorn, Sehnsucht, Hoffnung, Freude in ihrer Anwendung auf Gott unter der Gesammtdefinition von Thätigkeiten oder Bewegungen, welche aus der Erkenntniß von Angenehmem oder Unangenehmem hervorgehen. Ich beschränke mich darauf, die Hauptbestimmungen des Begriffes der Liebe Gottes herauszuheben (Cap. 30). Der Begriff derselben, quidpiam vehementius velle, beschränkt sich, näher angesehen, auf intelligente Objecte und unter der Bedingung, daß sie vorhanden sind. Hiermit ist ausgeschlossen, daß die Liebe Gottes durch Setzung eines von den Menschen anzueignenden Endzweckes deren heilsmäßige Entwickelung von vornherein ordnet. Denn auch der Johanneische Ausspruch: „Gott ist die Liebe", soll nur Metonymie sein für: Gott ist voll Liebe. Wenn in irgend einem Punkte der Abstand der socinianischen Theologie von der bewußten Tendenz der neueren Theologie erkennbar ist, so ist es in der Behandlung dieses Begriffes. Allein wenn man bedenkt, daß die gleichzeitige lutherische und calvinische Schule der socinianischen Grundanschauung von dem bestimmungslosen Willen Gottes nur den areopagitischen Traum von dem unbestimmten und grenzenlosen Sein Gottes entgegensetzt und alle concreten Eigenschaften nur in gleichgiltiger Reihenfolge kümmerlich daranklebt, wenn man ferner erwägt, wie wenig Ordnung und Uebereinstimmung in der Lehre von Gott auch durch die gegenwärtige Theologie trotz ihrer unzweifelhaften Tendenz auf den Grundbegriff der Liebe Gottes erreicht worden ist, so darf man mit der Ueberzeugung von dem langsamen Fortschritt der Erkenntniß auch die schuldige Toleranz gegen die älteren Versuche verbinden.

Crells Gotteslehre hat ohne Zweifel das Vorbild zu der Darstellung des Arminianers Episcopius gegeben, welche in dessen unvollendet hinterlassenen Institutiones theologicae (lib. IV, sect. II) vorliegt. Denn Crells Arbeit erschien 1630, das Werk des Episcopius aber entstand aus Vorlesungen, die derselbe seit Antritt seiner Professur am arminianischen Gymnasium in Amsterdam von 1634 bis zu seinem 1643 erfolgten Tode gehalten hat (edirt in seinen gesammelten Werken 1650; zweite Ausgabe 1678). Wie Crell entwickelt Episcopius die göttlichen Eigenschaften im Verhältniß zu den abgestuften Grundbegriffen substantia und vita. Der substantia werden untergeordnet die absoluten Eigen-

schaften unitas, spiritualitas, invisibilitas, omnipotentia, die relativen primitas, simplicitas, immensitas (omnipraesentia), aeternitas (immutabilitas). Die vita umfaßt scientia et voluntas, und diese begründen durch die Affecte bonitas und amor die justitia universalis et particularis in der mit Crell übereinstimmenden Definition und Anwendung, so daß die letztere auf die aequitas hinauskommt. In der Ableitung der aequitas als des principiellen Verhaltens Gottes zur Belohnung wie Bestrafung der Menschen weicht Episcopius von der socinianischen Methode einigermaßen ab. Denn er läßt durch sie das dominium absolutum beschränkt sein aus Rücksicht sowohl auf die Würde Gottes als auch auf die natürliche Lage des Menschen und bewahrt darin die ethischen Bedingungen, welche Arminius im Kampfe gegen die Prädestinationslehre dem unbeschränkten Willen Gottes gesetzt hatte[1]), während die Socinianer die Rechte der Menschen, zu welchen Gott die Stellung der aequitas einnehmen soll, erst aus der positiven, willkürlichen Verleihung des dominus absolutus ableiten. Die Socinianer behaupten also in dieser Beziehung die schroffere Ansicht, welche durch ihren leitenden Begriff der potestas ausgedrückt ist. Die Willkürlichkeit der sittlichen Weltordnung halten aber beide Parteien übereinstimmend gegen die ursprüngliche Gesetzlichkeit derselben aufrecht, welche die Lutheraner und Reformirten in der Lehre von Christi Satisfaction durchführen als dasjenige Verfahren Gottes, welches seinem Wesen nothwendig entspricht.

Ehe ich darauf eingehe, wie die Controverse darüber von den Gegnern des Socinianismus geführt worden ist, darf die Frage gestellt werden, aus welcher Quelle die beiden Socine ihren Gottesbegriff geschöpft haben werden. Eine so runde Antwort darauf kann freilich nicht gefunden werden, wie auf die gleiche Luthern angehende Frage. Denn weder der Oheim Lälius noch der Neffe Faustus haben eine theologische Schule durchgemacht, also auch nicht die des Nominalismus. Außerdem sind sowohl die Ueberzeugungen des Lälius als auch das Maaß der Abhängigkeit des Faustus von seinem Oheim durch directe geschichtliche Zeugnisse nicht bestimmbar. Denn von Lälius'[2]) Ansichten weiß man nur so viel, als er in brieflichen Debatten mit Calvin und Anderen

1) Vgl. den zweiten Artikel, oben S. 114. 121.

2) Geb. 1525, gest. 1562. Vgl. über ihn Trechsel, Die protest. Antitrinitarier vor Faustus Socin. II, S. 137—201.

verrathen hat, und diese beziehen sich durchaus nicht auf Principien, sondern auf abgeleitete Lehrpunkte. Deshalb bietet auch diejenige Notiz keinen unbedingt zuverlässigen Aufschluß, welche übereinstimmend Melanchthon und Przypkowski, der Biograph des Faustus, vertreten, daß Lälius vom Studium der Jurisprudenz aus und zur Ergänzung seiner juristischen Bildung auf die Erforschung der heiligen Schrift und so zu seinen theologischen Meinungen gekommen sei. Wenigstens ist die Combination, zu welcher Trechsel (S. 141) diese Angabe gebraucht, meiner Ueberzeugung nach unrichtig. Lälius soll „einen gewissen äußerlich rechtlichen Standpunkt in der Betrachtung der göttlichen Dinge verrathen, der ihn veranlaßte, mehr den Begriff des Verdienstes als der Gnade hervorzuheben, und einer starr juristischen Vergeltungstheorie den entschiedensten Einfluß auf seine theologische Vorstellungsweise zu gestatten, den sie auch in seiner Schule besonders auf die Christologie und Soteriologie maßgebend ausgeübt hat". Jedoch weder schlagen die Zweifel oder Fragen, welche Lälius erhob und welche Trechsel so lehrreich dargestellt hat, in das Verhältniß der Begriffe Gnade, Gerechtigkeit, Verdienst, Vergeltung ein, noch verräth die Behandlung derselben durch Faustus und seine Nachfolger gerade die exacte juristische Normirung derselben, da sie vielmehr umgekehrt geordnet werden nach der aequitas, quae rigori juris opponitur. Sollte also Lälius wirklich durch einen juristischen Gesichtspunkt in die theologische Richtung eingeführt worden sein, welche sein Neffe deutlich vertritt, so würde vielmehr darauf zu rathen sein, daß er, wie der Neffe, die göttliche Weltregierung nach dem absoluten Rechte des Fürsten bemessen hat, welches im römischen Rechte gilt [1]) und in dem Staatsrechte des späteren Mittelalters weithin herrschend geworden ist. Dies ist derselbe Gedanke, den Wilhelm von Occam als Theolog zur Feststellung des absolutum dei dominium, als Vertheidiger der Rechte des Kaiserthums gegen den Papst zum Erweis der Selbstständigkeit jener Macht verwendet hat. Unter den von Trechsel angeführten Aeußerungen des Lälius finde ich allerdings nur eine einzige, welche auf jene Fassung der Gottesidee direct zurückgeführt werden kann, nämlich das aus einer Antwort Calvins sich ergebende Bedenken, ob es sich nicht widerspreche, daß „unsere Rechtfertigung einerseits dargestellt werde als aus freier Gnade und umsonst geschehen, andererseits

---

1) Dig. lib. I, tit. IV, fragm. 1. Ulpianus libro I. Institutionum: Quod principi placuit, legis habet vigorem, utpote cum lege regia, quae de imperio ejus lata est, populus ei et in eum omnem suum imperium et potestatem conferat.

als durch Christus erkauft und erworben" (S. 167). Für den Neffen Faustus wenigstens gilt dieß Beides als Widerspruch nach Maßgabe der potestas dei, welche an kein Gesetz oder an keine allgemeine Ordnung ihres Verfahrens mit den Menschen gebunden ist. Die Richtigkeit dieser Combination gewinnt nun für mich an Wahrscheinlichkeit, indem ich an den anderwärts[1]) erörterten Grundsatz erinnere, daß jede theologische Richtung in erster Linie durch den sie leitenden Begriff von Gott erklärt wird. Demgemäß begnüge ich mich nicht, mit Trechsel einen einseitigen Subjectivismus oder das ungemäßigte Spiel des kritischen Verstandes, die Tendenz auf vollständigen Sturz der römisch-katholischen Traditionen, welche auf Anlaß der berechtigten Reformation und in scheinbarer Consequenz derselben wirksam wurden, als den letzten und zureichenden Grund der antitrinitarischen Theologie zu betrachten.

Alles dieses ist nur in Bewegung gekommen in Kraft überlieferter Begriffe von Gott. Und zwar ist es der mystische Begriff von Gott und seiner zu verwirklichenden Einheit mit dem einzelnen Subject, welcher die früheren anabaptistischen Stürmer gegen die Geltung der Idee von der Versöhnung durch Christus und von seiner Gottheit und gegen die Trinitätslehre in Bewegung setzte. Hingegen ist es bei den späteren, schulmäßig verständigen Antitrinitariern der politische (scotistisch-nominalistische) Begriff von der absoluten Vollmacht Gottes, welcher jede gesetzliche Ordnung des Heils durch Gott, also auch die Geltung der Satisfaction und der göttlichen Würde Christi auszuschließen schien, und dadurch die Trinitätslehre entwurzelte. Allerdings kommen in beiden Fällen noch praktische Bedingungen in Betracht, ohne welche jene dem Mittelalter angehörigen Begriffe von Gott in den reformatorisch gestimmten Subjecten jene negativen Folgerungen nicht erreicht haben würden. Ueber diese Bedingungen später.

Eine bedeutende Bestätigung erfährt die Geltung des oben ausgesprochenen Grundsatzes und die Anwendung desselben auf die theologischen Bestrebungen des Lälius Socinus durch den Zusammenhang der Theologumena des Bernardino Ochino[2]), der während seines Aufenthaltes in Zürich von 1555 an mit Lälius in engem Verkehr gestanden und nach Trechsels (S. 233) gewiß richtiger Vermuthung auch auf den Neffen Faustus eine starke und maßgebende Einwirkung geübt hat. Der ehemalige Franciscaner und General des Kapuzinerordens, der wegen des Bekenntnisses der Rechtfertigung durch den Glauben vor der Inquisition

1) Vgl. den zweiten Artikel, oben S. 124.

2) Gest. 1564. Vgl. über ihn Trechsel a. a. O. II, S. 22 f., 202–276.

aus Italien fliehen mußte (1542), dann zu Genf die Prädestinationslehre in seinen gedruckten Predigten vertrat und daneben die Lehre von dem Acceptationswerthe des Verdienstes Christi[1]), behauptete in Beidem nur logisch mögliche Folgerungen aus dem Gottesbegriff des Duns, seines Ordenstheologen. Denn Trechsel, welcher übrigens diesem Zusammenhang der Bildung Ochinos nicht weiter nachgegangen ist, bezeugt nach seiner Kenntniß von dessen Schriften auch, daß in ihnen die Behauptung unzählige Male wiederkehre, daß das Gute nur deswegen gut sei, weil es von Gott gewollt werde, und nicht umgekehrt. Dieser Scotismus Ochinos übte aber weitergehende Wirkungen. Ungezügelt durch die ethischen Rücksichten der Reformation behaupteten nämlich 1544 zwei italienische Prediger im unteren Engadin, Francesco aus Calabrien und Girolamo aus Mailand, welche sich Schüler Ochinos nannten, sehr bedenkliche Sätze, die sich jedoch als logisch mögliche Folgerungen aus der Gottesidee des Duns zu erkennen geben. Einmal ist es der Satz, daß der Mensch zu Allem, was er thut, Gutem oder Bösem, Tugend oder Laster, von Gott prädestinirt sei, welcher das Eine wie das Andere ohne Unterschied will, ordnet, veranstaltet und an Beidem gleiches Wohlgefallen findet. Ferner folgerten jene aus der absoluten Begründung der Seligkeit durch die Prädestination den Satz, daß Christi Tod und Verdienst zur Rettung der Menschen überflüssig und zum Zwecke der Seligkeit die Erscheinung Christi auf der Erde, d. h. also die Person des Gottmenschen, nicht nöthig gewesen sei[2]). Ochino selbst hat dann in den „Dialogen", welche 1563 edirt wurden, eine Kritik der Lehren von der Satisfaction Christi und von der Trinität vollzogen, welche ihn in die nächste Nähe von Faustus Socinus rückt. Aus dem Excerpte dieser selten gewordenen Schrift, welches Trechsel mittheilt, ergiebt sich nun ziemlich deutlich, mit welchem Gottesbegriffe die durch die dialogische Darstellung zersplitterten Einwürfe gegen die Satisfactionslehre in Zusammenhang stehen[3]). Ganz im Gegensatze zu Faustus Socinus behauptet Ochino noch den scholastischen Begriff der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes und argumentirt hieraus gegen den Gedanken der durch Christus vermittelten Sündenvergebung und von ihm geleisteten Satisfaction, weil hierin ein Wechsel des Verhaltens Gottes geltend gemacht werde, der in Gott nicht eintreten könne. Insbesondere die Ewigkeit des Verhaltens Gottes zu den Menschen erlaube nicht die Annahme

1) Trechsel II, S. 206 ff. 213. 127.
2) Trechsel II, S. 77. 78.
3) Vgl. zum Folgenden Trechsel II, S. 221 ff.

der Sündenvergebung durch Christus, da es einen Widerspruch ergebe, wenn Gott in seinem ewigen Willen einen Menschen zugleich strafen und nicht strafen wolle. Die ewige Erwählung eines als Sünder vorgestellten Menschen durch Gott bedeute vielmehr, daß Gott ihm Sünden nicht zurechne, also brauche er dieselben nicht zu vergeben. Den Gedanken der Satisfaction läßt er theils unter der scotistischen Bedingung ihrer Acceptation durch Gottes Gnade gelten, theils schließt er dessen Geltung aus durch die ebenfalls dem Duns entlehnte Bemerkung, daß Christus Alles nur zu Gottes Verherrlichung geleistet habe, und dadurch, daß Gottes Güte zureiche, um die Sünde nicht zuzurechnen, theils weist er Widersprüche darin nach, wenn Gott selbst in Christus sich Satisfaction leisten solle, und unterwühlt dadurch den praktischen Boden der Verbindlichkeit der Trinitätslehre. Endlich bietet sich die Lehre des Lombarden, daß die Liebe Gottes, die sich in Christi Leiden bewähre, uns zu Buße und Bekehrung antreibe, als befriedigende Auskunft dar. Dogmatische Klarheit und Entschiedenheit wird mit allen diesen Erörterungen weder erreicht noch erstrebt, weil Ochino dieselben meistens dem Juden in den Mund legt, den zu widerlegen er sich den Anschein giebt. Aber indem er dessen Einwürfe gegen die geltende christliche Lehre nicht ernstlich bekämpft, sondern sich vor denselben nur zurückzieht, so hat er deutlich genug verrathen, wohin seine Tendenz gerichtet war. Dieselbe ist nun, mit Trechsel zu reden, subjectivistisch, weil er die logischen Consequenzen aus der subjectiven Willkür zieht, die den Inhalt des ihm überlieferten und anerzogenen scotistischen Gottesbegriffs bildet, und die er noch durch die altscholastische Form der Einfachheit des göttlichen Wesens eigenthümlich sicher stellt. Indem Faustus Socinus, der scholastischen Bildung entbehrend, als Dilettant in die theologische Richtung dieses Vorgängers eintrat, hat er bei dieser Form des Gottesbegriffs den areopagitischen Hintergrund desselben aufgegeben und für die Willkür, d. h. die schlechte Endlichkeit des göttlichen Willens, auch die Form der Endlichkeit — zunächst in dem Begriff der Ewigkeit als der endlosen Zeit — erfunden.

Freilich fehlen äußere Zeugnisse sowohl dafür, daß Faustus Socinus an der Richtung der Dialoge Ochinos seine analogen Gedanken gebildet hat, als dafür, daß die juristische Tradition vom absoluten Fürstenrechte für die Theologie des Lälius und seines von ihm abhängigen Neffen maßgebend gewesen ist. Aber es ist kein äußerer und kein innerer Grund dagegen, daß die Gotteslehre und das ganze System des Faustus durch die eine oder die andere Vermittelung oder durch beide in derselben mittelaltrigen Wendung des Gottesbegriffs wurzelt, in deren logischer

Consequenz die Reformatoren die Lehre von der doppelten Prädestination entwickelt haben. Deshalb ist es auch nicht zufällig, daß Ochino und seine oben genannten Schüler durch die Prädestinationslehre hindurch zur Auflösung der Satisfactionslehre und Ochino weiterhin zum Widerspruche gegen die Trinitätslehre fortschritten. Allein es fragt sich nun, in welcher Art dieser Fortschritt wirklich geschah, der, wenn er auch als logisch möglich erscheint, zu seiner Erklärung noch praktische Bedingungen voraussetzt, da ja, von Scotus und Occam abgesehen, Luther sich solcher Folgerungen aus jenem in seiner Prädestinationslehre anerkannten Gottesbegriffe enthielt.

Der Antitrinitarismus findet seine ersten Vertreter unter den Wiedertäufern, und die Artgleichheit beider Erscheinungen im Gegensatz gegen die echte Reformation ist in manchen Beziehungen anerkannt. Trechsel und Fock finden in beiden Richtungen den radicalen und überwiegend subjectivistischen Zug, der sich einerseits in der Revolution der christlichen Gesellschaft, andererseits in der fundamentalen Neubildung der christlichen Lehre bethätigen wollte, wobei der Gegensatz des rationalen und des mystischen Standpunktes kein Merkmal der Trennung abgiebt, sondern nur als Abstufung im Gesammtverlaufe jener Richtungen bemerkbar wird. Nach welchem Maaßstabe aber beurtheilte man im sechzehnten Jahrhundert den Unterschied des Subjectiven und Radicalen von dem Berechtigten und Conservativen? Diese Frage ist in der Literatur, die dieß historische Gebiet betrifft, so viel ich sehe, gar nicht aufgeworfen worden, geschweige denn, daß ihre Beantwortung feststände. Die Reformation wäre in Deutschland und in der Schweiz nicht über ihre ersten Lebensregungen hinaus gediehen, wenn in jenen Ländern damals die Prätension der römischen Kirche in Geltung und Macht gestanden hätte, daß sie allein die christliche Gesellschaft wäre. Die Gewalt des Papstes hätte in diesem Falle auch in jenen Ländern die Reformation mit denselben Mitteln und demselben Erfolge unterdrückt, wie es in Italien geschah. Die Reformation konnte in Deutschland und in der Schweiz nur darum durchgeführt werden, weil die Ueberzeugung galt, daß das römische Reich die christliche Gesellschaft sei, und weil dieser Grundsatz der Bewegung und Verbreitung eigenthümlich religiöser Gedanken einen Spielraum gewährte, den die Kirche ausschloß. Der Papst und die Bischöfe mußten nothgedrungen dieses Ergebniß des seit Bonifacius VIII. eingetretenen Ruins der Papstmacht und der Erweiterung der staatlichen Advocatie der Kirche dort gelten lassen, wo sie ihm nicht entgegenzuwirken vermochten. Das römische Reich deutscher Nation war nun als Form der christlichen

Gesellschaft durch eine Schranke bezeichnet, welche in der ausschließlichen Geltung eines dogmatischen Bekenntnisses bestand. Das dogmatische Fundament des römischen Reiches als der christlichen Gesellschaft besteht nämlich in der nicänischen Trinitätslehre, auf Grund des kaiserlichen Edicts de summa trinitate et fide catholica, erlassen 380 von Gratianus, Valentinianus, Theodosius, im Justinianischen Codex das erste. Diesem Edicte gemäß sollen diejenigen als katholische Christen gelten, welche das Bekenntniß des römischen Bischofs Damasus zur Trinitätslehre theilen, die Anderen sollen den ehrlosen Namen der Häretiker tragen und der Rache Gottes, aber auch beliebigen kaiserlichen Strafen überantwortet werden. Diese politische Bedeutung der Trinitätslehre, nach welcher sich die öffentliche Meinung in Deutschland unwillkürlich richtete, obgleich sie in unbestimmter Erwartung auf eine bevorstehende Reform der Kirche gefaßt war, wird von den Reformatoren schon dadurch anerkannt, daß sie dieselbe nicht bestreiten. Indem also ihr praktisches Interesse nach ganz anderen Zwecken gerichtet war, als die Trinitätslehre zu construiren oder umzubilden, so hat die Uebergehung derselben in den ältesten Lehrbüchern, in Melanchthons Loci theologici, in Zwinglis de vera et falsa religione, in Farels Sommaire (zuerst 1524), nichts weniger als den Sinn, die Trinitätslehre abzuschaffen, zumal da die Verfasser durch ihr Bekenntniß der Gottheit Christi ihre Geltung voraussetzen. Aber auch ohne die ausdrückliche Darstellung der Trinitäslehre konnte die christliche Lehre dennoch als vollständig erscheinen, wenn die geheimnißvolle Formel mehr als ein in der Sitte (wie noch jetzt bei den Griechen) feststehendes Heiligthum und nicht als Erzeugniß und nothwendiges Object der wissenschaftlichen Erkenntniß angesehen wurde. Es entsprach also dem kaiserlichen Rechte, daß z. B. die Obrigkeit von Zürich fortfuhr, sich als katholisch anzusehen, auch nachdem sie auf die Reformation Zwinglis thatkräftig eingetreten war, und zwar gebrauchten die gnädigen Herren von Zürich auch ihr Strafrecht, um sich diesen Anspruch zu sichern. Als nämlich ein Bürger des von Zürich mitregierten Unterthanenlandes Thurgau, Max Weerli, 1528 nach dem Sprachgebrauch der römischen Kirche die gnädigen Herren von Zürich Ketzer zu schelten gewagt hatte, ergriff man ihn bei guter Gelegenheit in Zürich und richtete ihn als Majestätsverbrecher mit dem Schwerte hin[1]). Nach kaiserlichem Rechte und mit ausdrücklicher Berufung auf

1) Vgl. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, I, S. 99, — wo ich aber die genügende Erklärung jenes Ereignisses vermisse.

das Edict Gratians und die späteren kaiserlichen Strafedicte haben die evangelischen Obrigkeiten zu Genf und zu Bern den Michael Servetus (1553) und den Valentin Gentilis (1566) wegen Leugnung der Trinitätslehre mit der Todesstrafe belegt[1]). Keine andere Rücksicht kann den Kurfürsten von Sachsen bestimmt haben, den Johannes Campanus ins Gefängniß zu setzen, der sich in Wittenberg 1530 durch Widerspruch gegen die Trinitätslehre bemerklich machte; denn die gleichzeitig erwähnten Behauptungen desselben über das Aufhören der Sünde in den Bekehrten und über die Unnöthigkeit des Gesetzes für diese, obgleich sie anabaptistische Tendenz verrathen, hätten jenes Verfahren nicht hervorrufen können[2]). Die Theologen Calvin, Beza, Melanchthon begründen freilich das Recht, diese Art von Häretikern zu strafen, aus einer allgemeinen Verpflichtung der Obrigkeit gegen die Kirche, mit Berufung auf Vorbilder aus dem Alten Testament, ohne den Gesichtspunkt des positiven kaiserlichen Rechtes zu betonen. Indessen wird nicht geleugnet werden können, daß jener allgemeine Grundsatz dem positiven Rechte nachgebildet ist. Unter gewissen Umständen konnten vielmehr auch die theologischen Vertreter der reformirten Kirchen in der Schweiz zur Sicherung ihrer verleumdeten Orthodoxie es über sich gewinnen, dieselbe ausdrücklich unter den Schutz des Gratianischen Edicts zu stellen. Dies geschieht in der Vorrede zu der zweiten helvetischen Confession, welche 1566 während des gegen Gentilis schwebenden Processes edirt wurde[3]). Konnten aber die reformirten Kirchen sich doch nicht als orthodox nach dem Maaßstabe der römischen Kirche bezeichnen, sondern nur nach dem Maaßstabe des römischen Reiches, so unterschieden sie die Antitrinitarier als Häretiker von sich, weil dieselben aus dem Rechte der christlichen Gesellschaft hinaustraten, soweit deren Unterschied von dem engeren Begriffe der Kirche damals überhaupt für das öffentliche Bewußtsein galt.

Freilich Luther und Zwingli lassen niemals die Absicht laut werden, durch Anerkennung der Trinitätslehre sich den Schutz des kaiserlichen Rechtes und die Angehörigkeit zu der christlichen Gesellschaft zu sichern. Sie haben offenbar auch das ausgebildete juristische Bewußtsein von den Bedingungen ihrer geschichtlichen Stellung nicht gehabt, welche ich im Begriff bin zu erörtern. Es erschien ihnen als von selbst

1) Trechsel a. a. O. I, S. 237; II, S. 328. Vgl. daselbst II, S. 358. 359, daß Gentilis selbst dem Grundsatze gehuldigt hat, daß Häretiker als Lehrer falscher Religion die Todesstrafe verdienen.

2) Trechsel a. a. O. I, S. 27.

3) Niemeyer, collectio confessionum, p. 462 seq. Vgl. Trechsel a. a. O. II, S. 375.

verständlich, das Heiligthum der Trinitätslehre als giltig und bindend vorauszusetzen, ihr praktischer Tact hielt sie innerhalb der Grenzen, welche damals die nicht mehr durchaus kirchlich gesinnte öffentliche Meinung doch als Bedingungen des christlichen Namens aufrecht erhielt. Aber diese öffentliche Meinung richtete sich überlieferungsmäßig nach dem kaiserlichen Rechte, wenn auch der geschriebene Buchstabe desselben den Wenigsten bekannt war. Durch ihre Uebereinstimmung mit dieser öffentlichen Meinung machten aber die Reformatoren es möglich, daß die Landesherren und Obrigkeiten sie duldeten, schützten, gemeinsame Sache mit ihnen machten. Zugleich sicherten sich auch die Reformatoren durch die Beachtung der dogmatischen Bedingung des römischen Reiches nach historischem Rechte ihren Anspruch, der allgemeinen Kirche anzugehören, die sie nur von ihrer Entstellung durch falsche Traditionen befreien wollten. Denn ohne das römische Reich gab es keine allgemeine christliche Kirche, und indem das Reich eine Regel über das Merkmal des katholischen Christenthums aufstellte, verbürgte es denen ihre Angehörigkeit zur allgemeinen Kirche, welche jener Regel entsprachen. Beides ist ausgedrückt in dem Projecte des allgemeinen Concils, unter dessen Schutze die deutsche Reformation sich so weit feststellte, daß sie nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte, als es wirklich zum Concile kam. Denn die Appellation an dasselbe bedeutet bei den Reformatoren den Anspruch, zu der im römischen Reiche bestehenden allgemeinen Kirche zu gehören, auch indem sie dem Papste den Gehorsam verweigerten; die im Reichstagsabschied von Speier (1526) ausgedrückte Absicht des Kaisers aber, den Religionsstreit durch ein Concil entscheiden zu lassen, hat den Sinn, daß er die Zugehörigkeit der Protestanten zur Kirche vorläufig nicht in Zweifel zieht, wenn sie sich so halten, wie sie es Gott und dem K a i s e r gegenüber verantworten können. Denn auf dem Standpunkte des Reiches galten alle Dogmenbildungen des Mittelalters erst dann als verbindlich, wenn sie von einem allgemeinen Concil bestätigt sein würden. Diese politische Conjunctur, welche indirect auch den Schweizern zu Gute kam, hat jedoch nicht nur den effectiven Erfolg der Reformation möglich gemacht, sondern auch sehr bedeutend auf die Erhaltung der inneren Gesundheit derselben eingewirkt. Der kirchlich-objective Sinn, durch den das Werk der Reformatoren getragen ist, durch den es sich von der Wiedertäuferei und dem Antitrinitarismus unterscheidet, ist der Ertrag ihrer unverrückten conservativen Haltung auf dem christlichen Boden des römischen Reiches, welches ihnen auch ihr Recht an der historischen allgemeinen Kirche sicherte. So wenig vielleicht in den Schriften der Reformatoren die Rede von der Kirche ist, so ist doch ihre ganze Lehrbildung,

namentlich die Heilsordnung des Einzelnen, durch den Gedanken beherrscht, daß das Ganze vor den Theilen ist, daß der Einzelne nur als Glied der Kirche zum Glauben kommt und im Heile steht. Welchen anderen Sinn hat denn z. B. jener Grundsatz Luthers, daß Gott den heiligen Geist nur durch das Wort und die Sacramente verleiht, als daß kein Glaube und kein christliches Leben denkbar ist außer in der religiösen Gemeinde, welche immer schon da ist, wo der Einzelne zum Glauben gelangt? Den gleichen Sinn hat der praktische Grundsatz, unter dessen Leitung Zwingli sein Unternehmen stellte, daß die politische Obrigkeit von Zürich die berechtigte Vertreterin der christlichen Gemeinde sei und deshalb ihre Anordnungen der reinen Predigt, des Cultus, der Zucht zum Heile des Einzelnen Gehorsam fordern. Diese Anordnungen galten jedoch im Sinne der allgemeinen Kirche, weil sie der heiligen Schrift entsprachen. Die Gemeinde der Gläubigen aber, die Trägerin von Gottes Wort und Sacramenten, war auch für Luther, der sie nicht wie Zwingli als bestehendes Rechtssubject aufweisen konnte, weder eine traumhafte Einbildung noch ein neues Product seines Wirkens in Gestalt einer lutherischen Secte, sondern sie bestand als der unverlierbare Kern der geschichtlich gewordenen Reichskirche, an welcher die Reformatoren ihr Recht hatten und festhielten, indem sie es unternahmen, die fundamentalen Bedingungen dieser Kirche gegen die hinzugekommenen Entstellungen ihrer Lehr- und Lebensformen wirksam zu machen.

Darf hieraus geschlossen werden, daß die subjectivistische Haltung, welche man den Antitrinitariern beimißt, ihr geschichtliches Maaß daran hat, daß sich dieselben auch von der Form der christlichen Gesellschaft lossagen, welche damals im Unterschiede von der abendländischen Kirche zu Bestand und Geltung gelangt war, so wird dieß durch einige Bemerkungen über die verwandte Erscheinung des Anabaptismus noch deutlicher werden. Näher angesehen ist ursprünglich die Bestreitung der Trinitätslehre, die Verneinung der dogmatischen Bedingung der damaligen christlichen Gesellschaft durch einzelne Häupter der Wiedertäufer, nur eine beiläufige Folgerung aus einer Tendenz, welche die damalige christliche Gesellschaft als solche verneinte und sie auf Bedingungen neu begründen wollte, welche eine Analogie in der früheren Geschichte nur am Donatismus fanden. Der Anabaptismus war die radicale oder revolutionäre Reform aus dem Princip der individuellen Mystik. Die Mystik, wie sie in den interessanten und ehrwürdigen Gestalten Eckharts, Taulers, Susos, Ruysbroeks, des Deutsch-Ordens-Priesters in Frankfurt, vertreten ist, hat keine innere Anlage und keinen ursprünglichen Trieb zur Reformation der allgemeinen Kirche. Die Tugendbildung, die sie

vorschreibt, ist asketisch, die Pflichtübung, zu der sie ermahnt, wird gegen den höheren Werth der individuellen Einigung mit Gott preisgegeben. Das vorübergehende Interesse Luthers an der Literatur der Mystiker hat nun nichts weniger als die Bedeutung, daß seine Reformation wesentlich in mystischer Anregung wurzele. So zu combiniren und die oben genannten Mystiker unter die Vorläufer der Reformation zu zählen, sollte man unter uns schon deshalb sich versagen, weil man von katholischer Seite her bereit ist, die Billigkeit in der Beurtheilung der Reformation durch Annahme jener Hypothese zu bethätigen. Timeo Danaos et dona ferentes. Denn die üble Folge jener Anerkennung ist, daß kein qualitativer Unterschied zwischen Luthers Reformation und der Revolution der Schwarmgeister übrig bleibt, und das Ende ist die Lüge von der Abstammung der modernen Revolution von Luther. Die Mystik nämlich erzeugt aus ihrer ursprünglichen Tendenz eine eigenthümliche Gemeinschaft nur in der Gestalt freier Vereinigung der gleichgesinnten und gleichstrebenden Gottesfreunde. Diese ecclesiola in ecclesia ist aber auf das umgekehrte Schema begründet, wie die allgemeine Kirche; sie ist die Summe und das Product der vielen Einzelnen, die durch ihre besondere active Heiligkeit zusammengehören, während die Kirche das den Einzelnen logisch vorausgehende Ganze ist, zu welchem Jeder gehört, insofern er von Gott durch seine Gnade, durch sein Wort und die Taufe geheiligt wird. Als die Mystik durch das von Luther und Zwingli[1]) gegebene Beispiel sich aufgefordert fand, die Reform nach ihrer Weise zu unternehmen, da galt der Sturm nicht den Entartungen der Kirche, sondern der ganzen bestehenden Ordnung. Die Verwerfung der Kindertaufe und die Ausübung der Wiedertaufe bezeugte den widerkirchlichen Sectengrundsatz, daß die Summe der activ Heiligen die christliche Gemeinschaft bilde. Diese Gemeinschaft sollte Theokratie sein, Kirche und Staat in Einem, da der geschichtlich gewordene Unterschied zwischen Staat und Kirche nur den unüberwundenen heidnischen Charakter des Staates zu bewähren schien. Als es aber darauf ankam, die neuen Formen für die neue Gesellschaft zu finden, war natürlich die individuelle Mystik zu arm und zu negativ, um solche aus sich zu erzeugen; man griff also nach dem fernliegenden Vorbilde der Gütergemeinschaft in der Gemeinde zu Jerusalem oder nach den Mustern des mosaischen Gesetzes,

1) Die radicale Reform Grebels u. A. in Zürich hat freilich ursprünglich keinen mystischen, sondern einen biblisch-gesetzlichen Charakter und die Tendenz, auf die historisch erkennbaren Normen der urchristlichen Gemeinden zurückzugreifen; sie mündet jedoch in das mystische Fahrwasser der wiedertäuferischen Bewegung ein.

als ob dasselbe durch seine theokratische Abzweckung bestimmt wäre, jedem Volke in jeder Culturepoche aufgezwängt zu werden. Wo man die Revolution der christlichen Welt durch allmähliche Gewinnung der Gemüther durchzuführen sich getraute, da begnügte man sich, sie der bestehenden Ordnung zu entfremden durch Anleitung zur Verweigerung des Eides, des Kriegsdienstes und der Uebernahme von Aemtern; wo aber die Gelegenheit zur Gewalt günstig erschien, da wandte man das Verhältniß Israels zu den Heiden an, um sich berechtigt zu achten, durch den Schrecken zu herrschen und durch ihn den Glanz der neuen Theokratie zu vermehren. Endlich erschien der präsumirten prophetischen Begeisterung jedes Bedürfniß religiöser und theologischer Schule als überflüssig, und die heilige Schrift sollte entweder durch das innere Wort, das in den Heiligen wirkte, aufgeschlossen werden oder erschien denselben überhaupt als ein Buch untergeordneten Werthes. Ueberall nun, wo die Einzelnen durch die mystische Synthese des göttlichen Geistes mit ihnen sich befähigt und aufgefordert fanden, die von den Reformatoren scheinbar vernachlässigte Aufgabe activer Heiligkeit bis zur vorgeblichen Höhe effectiver Sündlosigkeit durchzuführen, verneinen sie die Geltung des allgemeinen Versöhnungswerkes Christi, drücken dessen Bedeutung auf das individuelle Vorbild herab, und Manche leugnen deshalb in weiterem Fortschritt seinen Vorzug der Gottheit und unterwühlen oder leugnen die Trinitätslehre. So hängt der Antitrinitarismus auf der früheren mystischen Stufe wie auf der späteren dialektischen davon ab, daß die Lehre von der Satisfaction oder von der allgemeinen Versöhnung durch Christus nicht mehr als nothwendig für die Begründung und Regelung des christlichen Lebens erschien. Die Bestimmung des christlichen Lebens in diesen Kreisen der Opposition, sowohl im anabaptistischen wie im socinianischen, hat nämlich ihr charakteristisches Merkmal daran, daß die Gebundenheit des Einzelnen an die logisch vorausgehende Gemeinschaft des Glaubens direct geleugnet wird. Dieser Umstand, welcher am Anabaptismus schon hervorgehoben ist und für den Socinianismus noch bewiesen werden wird, findet sein Gegentheil an der Wahrheit, die ich freilich hier nur ohne Beweis aussprechen kann, daß die Idee von der allgemeinen Versöhnung durch Christi Wirken und Leiden in Wechselwirkung steht zu der richtigen Fassung des Begriffs von der erwählten Gemeinde (Kirche). Die klare Erkenntniß davon hat der orthodoxe Protestantismus nicht erreicht, und darin ist seine theoretische Schwäche gegen die Einwendungen der Gegner begründet. Aber sein praktisches Recht und die Correctheit seines Strebens hat er dadurch gewahrt, daß sowohl die Idee der allgemeinen Versöhnung durch Christus, als auch

die Geltung der Kirche über der Heilsordnung des Individuums von ihm aufrecht erhalten worden sind.

Der Antitrinitarismus, der ursprünglich nur eine Folgerung im Schooße des Anabaptismus ist, hat, nach seiner durch Faustus Socinus durchgesetzten Ablösung vom Anabaptismus, einen quantitativ engeren Spielraum als diese Erscheinung der Gesammtopposition gegen die christliche Gesellschaft des sechzehnten Jahrhunderts. Daß es dem Faustus gelang, die Giltigkeit der Wiedertaufe in den unitarischen Gemeinden Polens abzuschaffen (auf einer Synode zu Rakow 1603), bedeutet aber zugleich einen qualitativen Gegensatz des Socinianismus gegen den mystischen, schwärmerischen, theokratisch-revolutionären Charakter der ursprünglichen Opposition. Die Richtung der Socinus wurzelte eben nicht in der mystischen Identificirung des göttlichen und des menschlichen Geistes, sondern in der verständigen Unterscheidung zwischen Gott, dem absoluten Rechtssubject, und dem Menschen als Inhaber verliehener Rechte und ihrer wechselseitigen Beziehung. Ferner, indem man sich nach dem Muster der urchristlichen Gemeinden richtete, achteten die Socinianer die passive Ergebung in die Verfügungen des Staates, auch in die Verfolgungen durch denselben, als Christenpflicht. Nur insoweit ist ihre dogmatische Opposition gegen die öffentliche christliche Meinung durch das Fortwirken anabaptistischer Grundsätze begleitet, als sie über Recht und Pflicht des Kriegsdienstes und der Bekleidung von Aemtern nicht zu klaren und widerspruchslosen Grundsätzen gelangten, so lange sie in Polen existirten[1]). Der qualitative Gegensatz des Socinianismus gegen den Anabaptismus vollendet sich aber in Folgendem. Der Anabaptismus in seiner Tendenz auf die Sectengestalt der Gemeinschaft und in seinem Widerspruch gegen die Bedingungen, unter denen die Gemeinschaft allgemeine Kirche sein würde, verneint die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Schule in seinem Schooße und hat es deshalb auch zu keinem Lehrbegriff gebracht; der Socinianismus aber, welcher durch und durch Gelehrsamkeit ist, bringt es grundsätzlich nur zu derjenigen Form der Gemeinschaft, an deren Merkmalen wir die Schule erkennen müssen.

Die Reformation hatte nicht ihren ursprünglichen Zweck erreicht, die allgemeine Kirche in ihrer vorausgesetzten Einheit umzugestalten. Es war eine Mehrheit von christlichen Religionsgesellschaften entstanden. Für manche Personen ergab sich aus diesem Zustande die Frage, welche unter den bestehenden Kirchen die wahre sei, der man sich anschließen müsse,

1) Vgl. Fock a. a. O. S. 704 ff.

oder ob man mit aparter Ueberzeugung sich an der Isolirung von jeder der größeren Kirchen und an dem Glauben genügen lassen könne, daß man zu der unsichtbaren Kirche gehöre, die Gott bekannt sei. Gegen die letztere Meinung Schwenkfelds und Sebastian Franks vertrat Melanchthon in den Loci theol. von 1543 den Anspruch, welcher auf den allgemeinen reformatorischen Begriff von der Kirche sich bezieht, daß die sichtbare, also die wirkliche Kirche diejenige Gemeinde sei, welche sich auf das Evangelium Christi, d. h. die Predigt von der freien Gnade als dem einzigen Grunde des christlichen Glaubens und Lebens, und den rechten Gebrauch der Sacramente, und demgemäß auf das Amt des Evangeliums gründe[1]). Aehnlich klingt es nun, wenn Faustus Socinus die Kirche erkennt als coetus aspectabiles eorum, qui salutarem doctrinam Christi tenent ac profitentur[2]). Aber obgleich es zum Heile nothwendig ist, daß Einer in der wahren (wirklichen) Kirche Christi sich befinde, so folgt hieraus nicht die Aufgabe, die wahre Kirche aufzusuchen, sondern nur die, die heilsame Lehre Christi zu erkennen. Wer dieß erreicht, wird auch die Anderen auffinden, welche wie er selbst diese Lehre besitzen. Denn es ist auch Niemandem vorgeschrieben, die heilsame Lehre von der wahren Kirche zu lernen. Dieß könnte auch nicht vorgeschrieben werden, ohne uns in den Widersinn zu verstricken, daß man erst die heilsame Lehre kennen müßte, um an ihrem Besitze die wahre Kirche zu erkennen. Auch wenn (im Sinne Melanchthons) die wahre Kirche, welche die heilsame Lehre verbürgen würde, an den bekannten Merkmalen erkannt werden soll, so kann man deren Zuverlässigkeit doch nur aus der heiligen Schrift sich klar machen, muß also doch im Voraus der richtigen Lehre Christi gewiß sein. Also ist es überflüssig, nach der wahren Kirche zu forschen und den Anschluß an sie zu suchen. Hat man die wahre Lehre Christi gewonnen, ist man dadurch Christi Schüler, so hat man Alles, was zur Seligkeit nothwendig ist. Denn, wie der Rakow'sche Katechismus noch deutlicher ausspricht (qu. 489): Salutaris doctrina, quam quicunque coetus habet ac profitetur, est vera Christi ecclesia . . . . Tenere salutarem doctrinam, cum ecclesiae Christi sit natura, signum illius, si proprie loquaris, esse non potest, cum signum ipsum a re, cujus signum est, differre oporteat.

Der Socinianismus versteht allerdings unter der doctrina salutaris Christi nicht blos sein eigenes System, sondern er gesteht auch den anderen Kirchen den Besitz der zum Heile nothwendigen Lehre zu, mit

1) Corp. Ref. XXI, p. 825; cf. III, p. 983.
2) Bibliotheca fratrum pol. I, p. 323 seq.

dem Vorbehalt, daß sie dieselbe mit mehr oder weniger müßigen Zusätzen verbinden. Deshalb erkennt er die allgemeine Kirche als die Summe aller einzelnen Genossenschaften. Unter diesen gilt ihm aber seine eigene Vereinigung als die relativ reinste und normale, und von der Art, in der er sich der Entstehung der eigenen Vereinigung bewußt ist, abstrahirt er überhaupt den Begriff der Kirche. Der Typus nun, der hierfür geltend gemacht wird, ist der Begriff der Schule. Denn die Gemeinschaft, deren Wesen eine Lehre ist, welche also nur so lange besteht, als diese Lehre die Ueberzeugung der Genossen bindet, ist Schule. Die Lehre ferner, welche nur als das Ergebniß technischer Schriftforschung und polemisch-dialektischer Gestaltung vorgestellt wird, begründet nur die Möglichkeit einer Schule. Die Gemeinschaft endlich, welche gebildet wird durch die freie Verbindung derer, welche von der gleichen frei gewonnenen Erkenntniß überzeugt sind, ist Schule. Es leuchtet ein, wie weit die unter dem Titel der Kirche in der angegebenen Weise definirte Gemeinschaft absteht von der Gemeinde der Gläubigen, welche an dem reinen Evangelium erkannt wird, weil sie in erster Linie in Betracht kommt als das Product der Gnadenoffenbarung Gottes, und deshalb alle einzelnen Gläubigen von vornherein umfaßt. Ich darf aber wohl erwähnen, daß Melanchthon in der oben angeführten Ausgabe der Loci (p. 835) das verhängnißvolle Zugeständniß macht, die Kirche für coetum similem scholastico coetui zu erklären. Dieß entspricht seinem doctrinären Triebe, in dem er gewohnt war, evangelium mit doctrina evangelii oder articuli fidei zu vertauschen; hierdurch aber hat er der lutherischen Kirche den beschränkten schulmäßigen Zug einverleibt, der sich nur zu bald gegen ihn und seine Anhänger richtete. Man mag an der Analogie dieses Elementes in der Kirche der deutschen Reformation mit dem socinianischen Grundbegriff von der Kirche erkennen, daß es die Reinheit und Universalität des kirchlichen Princips beeinträchtigt[1]).

Nachdem der historische Grund des Gegensatzes zwischen der echten Reformation und der radicalen Reform und der Grad der Uebereinstimmung und Abweichung zwischen dem Anabaptismus und dem Socinianismus ermittelt worden ist, wird es möglich sein, die praktischen Bedingungen festzustellen, unter welchen der scotistische Gottesbegriff durch Ochino und Faustus Socinus zu den im Systeme des Letzteren erreichten

1) Der vielfach vernommene Satz, daß das Bekenntniß das Wesen der Kirche sei, ist viel weniger lutherisch und viel mehr socinianisch, als diejenigen wissen, welche mit ihm ihr Spiel treiben.

Folgerungen entwickelt werden konnte. Die Versöhnungslehre ist schon durch Duns auf die schiefe Ebene gestellt, auf welcher sie nur so lange feststand, als die kirchliche Autorität das Spiel der logischen Consequenzen zurückhielt. Die vollkommene Willkür Gottes erweist sich nicht blos in der durch Duns übrigens ganz richtig ausgedrückten Fassung des Begriffs vom Verdienste Christi, daß es einen Werth zur Vermittelung der Begnadigung nur habe, weil es Gott für diesen Zweck hat gelten lassen (acceptavit). Um diese willkürliche Ordnung der Sache zu bewähren, setzte Duns hinzu, daß nicht nur ein guter Engel, sondern auch ein bloßer Mensch, wenn er sündlos empfangen und mit der höchsten Gnade ausgestattet gewesen wäre, die Aufhebung der Sünde und die Seligkeit für die Menschen verdienen konnte. Ja, wenn jedem Menschen die erste Gnade ohne Verdienst gegeben worden wäre, so könnte Jeder für sich selbst die Aufhebung der Sünde verdienen [1]). Durch diese Sätze ist der Zweifel an der Nothwendigkeit nicht nur des allgemeinen Erlösungswerkes Christi, sondern auch der Geltung seiner Gottheit in dieser Beziehung als nächste logisch mögliche Consequenz angedeutet. Daß nun diese Folgerungen gerade in den Gesichtskreis der italienischen Reformfreunde traten, so daß Viele von ihnen, als sie aus ihrem Vaterlande durch die Inquisition vertrieben wurden, einen mehr oder weniger entwickelten Zug zum Antitrinitarismus in die Schweiz mitbrachten, läßt sich nicht schon erklären durch den lebhaften italienischen Verstand und durch die vorherrschende humanistische Bildung jener Flüchtlinge, sondern als die Hauptsache muß dabei beachtet werden, daß die Lage der christlichen Gesellschaft in Italien den Opponenten gegen das römisch-kirchliche Christenthum von vornherein die Möglichkeit entzog, die leitende Geltung des Gedankens der allgemeinen Kirche festzuhalten, vielmehr ihnen den Typus der Secte oder der Schule aufnöthigte. In Italien hatte das Kaiserthum die gegen Gregor VII. und Innocenz III. verlorene Geltung nicht wieder erlangt. Dort erschien die römische Kirche als die einzig mögliche Form der kirchlichen Gesellschaft. Sie beherrschte die Massen des Volkes, welches durch keine Erwartung kirchlicher Reform zur Aufnahme der reformatorischen Einwirkungen aus der Schweiz und Deutschland vorbereitet war. Fast nur literarisch gebildete Männer waren für dieselben zugänglich, diese aber waren fast überall von vornherein durch den Stand der öffentlichen Meinung und die unerschütterte Macht der kirchlichen Organe am öffentlichen Auftreten in Gemeinden gehindert und

1) Vgl. die Studien über die Begriffe Genugthuung und Verdienst Christi Jahrb. f. d. Theol. Band V, S. 617.

zu geheimer Vereinigung genöthigt. Da fand ihre Theilnahme an der Reformation, auch wenn sie ursprünglich sich auf deren ethischen Kern richtete, weder die nothwendige Förderung noch die nothwendige Zügelung, welche die öffentliche Bethätigung des allgemein-kirchlichen Bewußtseins gewährt. Deshalb ist unter so vielen Italienern entweder das anabaptistische Sectenthum oder die Neigung zu schulmäßiger Kritik aller Dogmen genährt worden. Denn dem Schulinteresse liegt die Kritik der Trinitätslehre ebenso nahe wie die Bildung des richtigen Begriffs von der Rechtfertigung. Natürlich bleibt durch diese Bemerkungen die Thatsache unberührt, daß ein großer Theil der italienischen Flüchtlinge durch die von ihnen in der Schweiz gebildeten Gemeinden in den Gang des reformirten Kirchenthums sich hineinfanden. Allein die Entwickelung der beiden Socine wird durch die aufgestellte Combination wahrscheinlich richtig erklärt sein. Nur auf Ochino, dessen Bildungsgang am genauesten verfolgt werden kann, scheinen sie nicht zu passen. Denn derselbe war, solange er in Italien sich zur Reformation bekennen durfte, als öffentlicher Prediger in der Lage, eine fast durchaus kirchliche Haltung zu behaupten; deshalb hat er auch bei seinem Uebertritt in die Schweiz seine Stellung in dem kirchlichen Lager gefunden. Daß er erst danach auf den Weg des Antitrinitarismus kam, würde höchstens auf unmeßbare individuelle Impulse zurückgeführt werden müssen[1]), wenn nicht gerade sein Scotismus feststände, der ihn zu jener Wendung disponirte, und zugleich die Wahrscheinlichkeit der persönlichen Einwirkung des Lälius Socinus vorläge. Diese aber ist, wie der Erfolg anzunehmen nöthigt, einflußreicher auf Ochino gewesen als sein gleichzeitiger Verkehr mit dem anderen Landsmann, dem kirchlich-orthodoxen Petrus Martyr[2]). Bildet also Ochino als scotistischer Theolog ein bedeutendes Mittelglied für die Entwickelung des Systems des Faustus Socinus, so ist dieß darum der Fall, weil Ochino durch Lälius auf die Bahn des in diesem präformirten unkirchlichen und widerkirchlichen Schulinteresses geführt worden ist. Hiermit soll dieser Tendenz nicht ihr eigenthümlicher Werth abgesprochen, sondern nur die Stellung bezeichnet werden, die sie geschichtlich zur Seite und im Gegensatz zu der wirklich kirchlichen Reformation einnimmt. Denn aus der aufgestellten Charakteristik des Socinianismus ergiebt sich zwar leicht die Folgerung, daß die Socinianer nur wegen der unausgesetzten Verfolgung, welche sie traf, sich den Glauben erhielten, eine den

1) Nach Trechsel II, S. 206 f. verräth er Spuren anabaptistischer Richtung in seinen zu Genf 1544 veröffentlichten Apologen.

2) Vgl. Trechsel II, S. 212.

anderen coordinirte Kirche zu sein. Allein der Socinianismus zeichnet sich als Schule vor der Theologie der evangelischen Kirchen dadurch aus, daß er dem Impuls des Humanismus stets treu geblieben ist, welcher der beginnenden Reformation eine Menge von werthvollen Kräften zugeführt hatte, aber bald genug von den zum strengen Dogmatismus sich wendenden Kirchen, nicht zu ihrem Vortheile, verleugnet wurde[1]).

Zum vollen Verständniß eines theologischen Systems bietet ein bedeutendes Hilfsmittel die Polemik der Zeitgenossen. Denn man lernt

1) Meine Erklärung des Socinianismus steht in directem Widerspruch zu der von Schneckenburger in den „Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien". Derselbe wendet seine bekannte Methode, jedes theologische System aus einer subjectiven Wurzel abzuleiten, von welcher ich mir nicht verhehlen kann, daß sie einen Feuerbach'schen Geschmack hat, auch auf den vorliegenden Gegenstand an. „Der socinianische Lehrbegriff ist ganz im Interesse der Moral ausgebildet und vom praktischen Standpunkt aus construirt." „Wenn Gottes Wesen einseitig dahin bestimmt wird, daß er absoluter Wille sei, so spiegelt sich auch hierin blos der moralische Standpunkt, bei welchem der Wille das Höchste ist" (S. 60. 40). — Hingegen berührt sich meine Ansicht am nächsten mit der von Fock (Socinianismus, S. 97 f.), welcher das socinianische System in formaler Beziehung den Erscheinungen des Protestantismus zuweist, allein in seiner materialen Grundanschauung eine Nachwirkung des Katholicismus erkannt wissen will. Freilich ist mir die Methode fremd, welcher gemäß dieß Ergebniß gewonnen wird. Der Gegensatz zwischen katholischem und evangelischem Christenthum kann nicht erschöpfend bestimmt werden nach den verschiedenen logischen Möglichkeiten der Beziehungen zwischen Unendlichem und Endlichem, Objectivem und Subjectivem! Wenn also zur Erklärung des Socinianismus darauf verwiesen wird, daß die im Katholicismus nur äußerlich verbundenen Momente durch den Bruch der kirchlichen Autorität gänzlich auseinandergefallen seien und daß die Socinianer, indem sie nicht das positiv protestantische Princip der inneren Vermittelung der Gegensätze zur Einheit sich aneigneten, nur den unvermittelt bleibenden Gegensatz des Objectiven und Subjectiven unter den vorwiegenden subjectiven Gesichtspunkt gestellt hätten, — so wird zugestanden werden dürfen, daß meine geschichtliche Nachweisung des materialen Princips des Socinianismus im Scotismus und der formalen Bedingtheit in dem gegen den Begriff der Kirche und die historische Continuität der christlichen Gesellschaft gleichgiltigen Schulinteresse deutlicher ist als die in gleicher Richtung tastenden Bemerkungen des um die Geschichte des Socinianismus übrigens so verdienten Forschers. — Ich weiß es deshalb wohl zu würdigen, daß Hilgenfeld sich durch Fock nicht von der katholischen (oder lieber: mittelaltrigen) Wurzel des socinianischen Systems überzeugen ließ, sondern in seinen „kritischen Studien über den Socinianismus" (Theol. Jahrb. VII, S. 371—398) den hyperprotestantischen Charakter des Socinianismus auch in Hin-

auf diesem Wege nicht blos die Fehler und schwachen Punkte des bestrittenen Systems kennen, sondern erkennt auch an den Mängeln der angreifenden Partei das relative Recht und die Möglichkeit der Geltung des bestrittenen Systems in seiner Zeit. Mag also im vorliegenden Falle die Sympathie des Geschichtsforschers noch so bestimmt der dem Socinianismus entgegengesetzten Richtung zugewandt sein, so ist dadurch das Urtheil nicht ausgeschlossen, daß Lutheraner und Calvinisten ihren berechtigten Standpunkt doch nur mit unzureichenden Mitteln und ungenügender Ueberzeugungskraft geltend zu machen verstanden. Unter Beachtung dieser Bedingungen kann das Studium der Polemik des siebzehnten Jahrhunderts für die theologische Arbeit der Gegenwart überaus förderlich sein, während die bloße Repristination der Dogmatik jener Epoche lähmend und auflösend auf unsere Theologie wirkt. Denn in der Polemik jener Zeit pulsiren die leitenden theologischen Gesichtspunkte, welche der bequeme Niederschlag der Resultate in der Dogmatik meistens kaum erkennen läßt, namentlich nicht das Maaß ihrer berechtigten Stärke und der Schwäche ihrer wissenschaftlichen Begründung. Allerdings läßt die pedantische und kleinlich-rechthaberische Methode der Polemik, insbesondere die blos ziffermäßige Aneinanderreihung der controversen Punkte, nicht leicht die wichtigen Probleme vor den gleichgiltigen Nebensachen hervortreten, und die Benutzung der heiligen Schrift entbehrt der Fähigkeit, den Streit zu schlichten, weil keine der Parteien im Stande ist, die

sicht des Inhaltes festzustellen unternahm. Soll nämlich das katholische und das protestantische Wesen je durch die Auffassung der vorherrschenden Transscendenz und Immanenz des Göttlichen zum Menschlichen bezeichnet sein, so hatte Hilgenfeld eine Menge von Gründen, um an der Reihenfolge der praktischen Bedingungen des christlichen Lebens, welche die Socinianer aufstellen, nachzuweisen, daß dieselben sich der vordringenden Culturbewegung anschließen und daß die göttliche Einwirkung auf diese Richtung des menschlichen Willens berechnet sei, also nicht über dieselbe transscendire. Jedoch dienen mir diese Betrachtungen als Beweis, daß mit dem Schema von Transscendenz und Immanenz auf dem Boden dieser Aufgabe nicht weiter zu kommen ist. Der socinianische Gottesbegriff macht allerdings nicht den Eindruck der Transscendenz über das menschliche Handeln, jedoch nur weil er selbst den Stempel der Endlichkeit trägt, aber der praktische Drang des socinianischen Lebens, so stark er in allen Gliedern des Systems ausgeprägt ist, entbehrt des Maaßes durch das für Gott und die Menschen gemeinsame Sittengesetz. Dessen Behauptung im orthodoxen Protestantismus leistet nun die Gewähr, daß derselbe, auch das beschauliche Lutherthum, durch den Gedanken der Praxis des Gottesreiches zur vollen Reife entwickelt werden kann, ohne daß ihm damit eine seinem Princip zuwiderlaufende Gewalt angethan wird. Unter diesem Gesichtspunkt aber erscheint der praktische Zug des Socinianismus, der nur durch den Gedanken der Billigkeit Gottes geregelt ist, als eine Verkümmerung, deren Vorbild im Mittelalter liegt.

Methode der biblischen Theologie zu erreichen, welche allein die Auslegung der heiligen Schrift aus ihr selbst verbürgt.

Der fundamentale Punkt, welcher zwischen den Socinianern einerseits und den Lutheranern und Calvinisten andererseits streitig ist, ist die Frage über die Beziehung der göttlichen Gerechtigkeit auf die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Die beiden letzteren stimmen darin überein: 1) daß die Gerechtigkeit Gottes an dem christlichen Sittengesetze ihren vollständigen Ausdruck und ihr für Gott selbst nothwendiges Maaß hat; 2) daß diese Regel des menschlichen Handelns zum Zwecke der Seligkeit dem Bewußtsein des Menschen eingeboren, überdies den ersten Menschen implicite in dem bekannten Verbote eröffnet ist und von da an, auch abgesehen von den Promulgationen durch Moses und Jesus, für die religiöse und sittliche Gemeinschaft des Menschengeschlechts gilt; 3) daß Gott alle Uebertretungen dieses Gesetzes durch die Menschen als Verletzungen der öffentlichen Ordnung, als crimina, mit dem Tode der Verdammniß bestraft, und zwar nach Nothwendigkeit seiner Natur, welche für die Geltung seines wesentlichen Willens über die Menschen einsteht; 4) daß die Gnadenordnung zur Rettung der Menschen nur unter der Voraussetzung in Geltung gesetzt werden konnte, daß die Menschen von ihrer Strafverpflichtung wie von ihrer Pflicht der Gesetzerfüllung zum Zwecke der Seligkeit durch die volle Satisfaction entbunden würden, welche Jesus als der Gottmensch durch sein unverschuldetes Todesleiden für jene, durch seine freiwillige Erfüllung des für ihn nicht geltenden Gesetzes für diese entrichtet hat[1]), so daß durch diese Vermittelung feststeht, daß auch die an Christus geknüpfte Gnadenordnung der ewigen Geltung des Gesetzes als Ausdruckes der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes untergeordnet bleibt. — Hingegen die Socinianer lehren: 1) daß die Gerechtigkeit Gottes zwar in erster Linie ihr Maaß hat an der Würde eines intelligenten Wesens und an der universa honestas, daß jedoch sein Handeln gegen die Menschen durch diese Regel nur negativ begrenzt ist, positiv aber durch die unmeßbare aequitas bestimmt wird als durch dasjenige Verfahren, welches der Geltung eines sittlichen Privatverhältnisses entspricht; 2) daß deshalb die sittliche Entwickelung des Menschengeschlechtes nicht durch die Geltung eines identischen Sittengesetzes beherrscht ist, sondern die Gesetzgebung Gottes auf ihren verschiedenen Stufen quantitative und qualitative Unterschiede an sich trägt; 3) daß

1) Diese Schätzung der obedientia activa ist von Beza in die reformirte Theologie herüber genommen worden und gilt, wenn auch nicht bei allen, so doch bei den einflußreichsten Lehrern dieser Schule.

Gott die Freiheit hat, Strafen für die Sünden zu verhängen oder zu erlassen, da dieselben als Verletzungen seiner Rechte nur den privatrechtlichen Charakter von Geldschulden oder Injurien an sich tragen, und daß er eine Veranlassung (nicht die sittliche Nöthigung) zur Vollziehung der verdammenden Strafe nur hat, wenn die Verstocktheit und Hartnäckigkeit des Sünders es fordert[1]); 4) daß die Vollmacht Gottes, Sünden unter der Voraussetzung, daß sie bereut werden, zu vergeben, an keine seiner Gerechtigkeit schuldige Satisfactionsleistung gebunden ist, daß also, indem sie sich ausspricht in der durch Christus verbürgten Verheißung, sie zugleich den Grundsatz gelten läßt, daß die Seligkeit durch Erfüllung der Gebote Christi erreicht werde.

Der Vollständigkeit wegen habe ich noch hinzuzufügen, daß Faustus in der biblischen Begründung dieser Gedankenreihe nicht blos eine große Sorgfalt der Vergleichung und Combination der einzelnen Aussprüche beweist, sondern daß er auf zwei Punkten eine fruchtbare und werthvolle Betrachtung anbahnt. Einmal bedeutet wirklich die Gerechtigkeit Gottes in der Bibel nicht den Grund solchen Handelns Gottes mit den Menschen, in welchem die Belohnung von Gesetzerfüllung und die Bestrafung von Gesetzübertretung durchaus coordinirt wären, sondern ganz überwiegend den Grund des für die Menschen heilsamen Handelns, so daß die Deutung der Gerechtigkeit als rectitudo et aequitas den richtigen Gedanken wenigstens berührt, wenn auch nicht ihn erschöpft. Ferner hat Faustus auf die Bedeutung hingewiesen, welche die Unterscheidung von Sünden mit erhobener Hand und Sünden aus Versehen (Num. 15) für die Feststellung des Umfangs der Sündenvergebung durch Gott hat, obgleich ihm entgangen ist, daß diese auch durch das Neue Testament bezeugte Abstufung der Sünden ihr Maaß an der Geltung der Versöhnungsidee hat. Vergleicht man nun mit der sorgfältigen exegetischen und dialektischen Bearbeitung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes, die sich freilich durch die nachgewiesenen sophistischen Vermittelungen als verfehlt erweist, die Art der Widerlegung, welche Abraham Calov in dem Socinianismus profligatus[2]) übt, so wird die etwa gehegte Erwartung, daß dieser große Held der lutherischen Theologie an Gewissen-

1) F. Socin. de Christo servatore, I, 1: Duplex dei justitia, una, qua perpetuo utitur, dum scelestos et contumaces ac perditae spei homines plectit atque exterminat. Crellius l. c. cap. 23 (p. 61): Potestatem habet deus poenam infligendi, ita et non infligendi, nisi forte extrema peccatoris contumacia diversum postulet. Cap. 25 (p. 80): Si aliqua est poena, quam merito cuipiam infligit deus, necesse est jus quoddam ex delicto creaturae natum esse ad poenam infligendam.

2) Im zweiten der drei Theile seiner Scripta antisociniana. Ulm 1684. Fol.

haftigkeit und Sorgfalt dem Gegner überlegen sei, durchaus niedergeschlagen. Die Controverse: utrum justitia sit essentialis in deo proprietas, wird auf fast Einer Folioseite abgehandelt. Daß gegen die Anfänge der biblisch-theologischen Methode und die danach durch die Socinianer ermittelten Resultate von Calov blos die widersprechenden Sätze in Begleitung von ziffermäßig bezeichneten Bibelstellen ins Feld geführt werden, darf mich nicht Wunder nehmen. Denn man erlebt noch heute, daß unsere mit Gründen belegten und mit Widerlegung anderer Ansichten ausgestatteten exegetischen Resultate ohne ihre Gründe angeführt und dann durch ziffermäßige Allegation von solchen Bibelstellen beseitigt werden, deren widersprechender Sinn bestritten war, — und zwar von Männern, denen kein böser Wille dabei zuzutrauen ist. Der einzige dialektische Grund, den Calov für seine Thesis aus den Zugeständnissen der Socinianer anführt, ist nun der, daß, wenn die Hartnäckigkeit des Sünders die Strafe fordere, dieß nur so viel heiße, als daß die Gerechtigkeit Gottes ihn zum Strafen nöthige, daß aber ferner dieß für alle Sünden außerhalb des Gebietes der Versöhnung gelte, da dieselben sämmtlich die Majestät Gottes verletzen, also der Natur und Heiligkeit Gottes durchaus zuwider seien. Ihre Ergänzung findet diese Argumentation noch unter dem Titel de satisfactione Christi in der (wiederum keine Folioseite füllenden) Controverse: utrum deus sine ulla satisfactione peccata nobis condonare potuerit. Jeder kann zwar von seinem Rechte nachgeben, aber mit Achtung vor der Gerechtigkeit. Die Sünden sind nicht Privatbeleidigungen, sondern Verletzungen der öffentlichen Ordnung, deren Bestrafung einem gerechten Richter von Rechtswegen obliegt. Obgleich nun Gott nicht einem unter dem Gesetze stehenden Richter vergleichbar ist, so doch auch nicht einer Privatperson, welche Beleidigungen vergeben darf, sondern er ist als der oberste Weltrichter anzusehen, der niemals gegen die Gerechtigkeit handeln kann.

Dieselben Einwendungen erhebt auch Johann Hoornbeek zu Utrecht, nachher zu Leiden, Verfasser des Socinianismus confutatus (drei Bände in Quart, Amsterdam 1650—1664). Seine Erörterung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes steht nicht unter der Lehre von Gott, sondern unter der von Christi Satisfaction (Tom. II, lib. III, cap. 1. p. 508 seq.). Dieß drückt nicht gerade ein entwickeltes Bewußtsein von der principiellen Bedeutung jenes Begriffs für das reformirte Lehrsystem aus, allein auch Calov ist hierin dem Genossen nur um einen halben Schritt voraus. Jedoch Hoornbeeks Darstellung, indem sie mit größerer dialektischer Beweglichkeit sich auf die Gegner einläßt, verräth auch das Bestreben, den gemeinsamen schwachen Punkt aufzuklären, welchen Calovs

corporalmäßige Knappheit ganz geeignet ist zu verstecken. Es ist der Gedanke von der natürlichen Nothwendigkeit der Strafgerechtigkeit in Gott, welche die Socinianer offen nur als Wirkung des willkürlichen Willens behaupteten, welche sie aber wider ihre Absicht in der Bestrafung der hartnäckigen Sünder durch Gott anerkannten. Hoornbeek begnügt sich nun nicht, die Sache durch dieß Zugeständniß als abgemacht anzusehen, sondern er tritt in die Aufgabe ein, die natürliche Nothwendigkeit sowohl der Strafgerechtigkeit als der Güte Gottes mit den Bedingungen seines Willens in Einklang zu setzen (S. 516). In dieser Richtung stellt er nun folgende Sätze auf: 1) Es ist mit der Gerechtigkeit wie mit der Güte in Gott keine Natursache gemeint, welche nur in einer Richtung wirkt, welche also im Widerspruch mit dem Willen wäre, sondern eine solche Ursache, welche nicht ohne Grund wirkt, nämlich nicht ohne daß sie vom freien Willen aufgenommen würde. 2) Indem die natürlichen Eigenschaften in Gott seinem Willen vorhergehen, so kommen sie doch zur Wirkung nur durch Vermittelung des freien Willens. 3) Die entgegengesetzten Eigenschaften, wie Güte und Gerechtigkeit, treten nicht in Widerspruch, denn in Gott selbst sind sie identisch, in ihren Wirkungen werden sie auf verschiedene Objecte bezogen, die Güte auf die Dinge, sofern sie sind, die Gerechtigkeit auf menschliche Entschlüsse, sofern sie böse sind. 4) Unter dieser Voraussetzung ordnet Gott überhaupt die Wirkungen seiner Güte und Gerechtigkeit nach seinem freien Willen oder, wie es vorher (S. 513) einmal heißt, nach seinem weisen Beschlusse, der Art, daß ihre Verbindung und Uebereinstimmung in die Augen fällt. Daraus folgt nun 5) daß, indem Gott seiner Natur nach im Allgemeinen die Sünde strafen will, er doch in jedem einzelnen Falle einen Beschluß faßt, die Strafe zu vollziehen. — Meint man, daß mit dieser Darstellung das Problem so gelöst ist, daß nicht die socinianische Ansicht sich in deren Lücken wieder festsetzen könnte? Wenn die Wirkungen der Güte und der Gerechtigkeit nach dem freien Willen und dem weisen Beschlusse Gottes abwechseln, also diesem untergeordnet sind, wenn aber die Wirkungen allein unsere Erkenntnißgründe für jene Eigenschaften sind, ist es dann undenkbar, daß diese überhaupt durch den Willen Gottes hervorgebracht werden? Sollen hingegen diese Eigenschaften als naturnothwendige Qualitäten des Willens behauptet, aber von den Natursachen dadurch unterschieden werden, daß sie nicht ohne Grund wirken, so muß hinzugenommen werden, daß sie nicht ohne Grund im Willen wirken. Dann wird aber der Schein der Naturnothwendigkeit jener Eigenschaften und zugleich der Widersinn der socinianischen Behauptung, daß jene Eigenschaften in dem grundlosen Willen wurzeln, nur

vermieden, wenn man den bestimmten, von Gott erkannten oder gedachten Grund (ratio) in Gottes Willen erkennt, den einen stetigen Endzweck (finis), in dessen Richtung alle erkennbaren wechselnden Wirkungen Gottes liegen. Dieser eine Endzweck der Wirkungen und Offenbarungen Gottes in der abgestuften Gliederung der Naturwelt und der Menschengeschichte muß aber zugleich erkannt werden dürfen als identisch mit dem ihm bewußten Selbstzwecke Gottes, als der Ausdruck seines wesentlichen Willens. Denn sonst — wenn der ewige Selbstzweck Gottes den Endzweck der Welt unverhältnißmäßig übersteigt, oder wenn jede Selbstoffenbarung von ihm unterlassen werden kann, — fällt die ganze noch so werthvolle Zweckordnung dem grundlosen Zufall eines willkürlichen Willensactes Gottes anheim. Dann können auch die den abgestuften Wirkungen entsprechenden stetigen Motive des göttlichen Willens, die den Stoff der Eigenschaftsbegriffe bilden, nicht von der Unterordnung unter den grundlosen Willen Gottes eximirt und seine Eigenschaften nicht als die unveräußerlichen Verfahrungsweisen Gottes in seiner Selbstoffenbarung begriffen werden. Diese Gesichtspunkte gewinnt die christliche Theologie aus der richtigen Verwerthung ihrer fundamentalen Voraussetzung, daß die Offenbarung Gottes in Christus die höchste mögliche ist, durch die Analyse des Gedankens: Gott ist die Liebe. Mit diesen Gesichtspunkten überwinden wir die Folgerungen aus dem Begriffe der absoluten formalen Freiheit Gottes in demselben Maaße, als wir den Gesichtskreis auch der protestantischen Orthodoxie überbieten. Denn wir theilen zwar deren absichtliche Tendenz, die Eigenschaften Gottes als seine unveräußerlichen Verfahrungsweisen zu behaupten, allein wir vermögen erst auf jener Grundlage, was die Alten nicht geleistet haben, nämlich die Behauptung zu beweisen.

Nach dieser Methode kann auch erst über die Behauptung der Gegner des Socinianismus entschieden werden, daß Gott als der oberste Weltrichter die Sünden als Verbrechen bestrafen muß, ohne wie ein menschlicher Richter einem von ihm unabhängig geltenden Gesetze untergeordnet zu sein. Denn das Sittengesetz, als die Ordnung der Zwecke der möglichen menschlichen Handlungen gemäß dem letzten Endzweck der Welt, welchen Gott als den Inhalt seines Selbstzweckes erkennt und will, nämlich dem Reiche Gottes, — wird von Gott hervorgebracht als das Maaß seines Urtheils über die Handlungen der Menschen. Wegen der Beziehung des Gesetzes auf den einen Endzweck der moralischen Welt ist nun die Möglichkeit ausgeschlossen, daß es von Gott her einen anderen oder entgegengesetzten Inhalt empfangen konnte, als den es hat; wegen der Begründung des Gesetzes auf den bewußten Selbstzweck Gottes, der

sich in dem Endzweck der Offenbarung realisirt, ist der Verdacht ausgeschlossen, als ob die Geltung des Gesetzes für ihn seinem Willen übergeordnet wäre. Indem nun das Gesetz die öffentliche gemeinsame Ordnung im Reiche Gottes ist, welche Gott als Herrscher und Richter handhabt, so ist dadurch ausgeschlossen, daß die Uebertretungen des Gesetzes den Geldschulden und Injurien analog seien. Sie verletzen vielmehr das Gemeinwesen und Gott als den Herrn und Vertreter des Gemeinwesens, sie sind also nur dem Begriffe des Verbrechens vergleichbar. Indessen die weitere Folgerung, daß Gott um seiner Gerechtigkeit willen alle Sünden unter diesem Gesichtspunkte bestrafen und zwar mit ewiger Verdammniß bestrafen müsse, wird nicht so von selbst verständlich sein, als die Gerechtigkeit Gottes nothwendiges Wesensattribut ist. Jene Behauptung wird doch beurtheilt werden müssen nach dem Endzweck, in dessen Richtung die gerechte Verfahrungsweise Gottes sich bewegt, d. h. diejenige Verfahrungsweise Gottes wird gerecht sein, welche die Mittel zu dem Endzwecke des Reiches Gottes unter den Menschen ordnet. Ich vermuthe nun, daß unter diesem Gesichtspunkte die der menschlichen Rechtspflege nachgebildete Vorstellung von der für Gott unumgänglichen Ausübung des Strafrechts sich nicht bestätigt. Denn deren Devise ist ja der Satz: „fiat justitia, pereat mundus". Das Symbol, welches dem von uns entwickelten Gedanken der Gerechtigkeit Gottes entspricht, lautet aber: „fiat justitia, ut salvetur mundus". Dieser Widerspruch bezeichnet nun eine Aufgabe, welche schon lange ihrer Lösung harrt. Denn als ein Zeugniß hiervon sehe ich Tholucks ängstliche Besorgniß an, die er in dem Buche „von der Sünde und vom Versöhner" seit 1823 nun schon in der achten Auflage (1863) äußert (S. 64), daß durch Verwerfung der juristischen Auffassung von Gottes Gerechtigkeit dieser Begriff überhaupt ungiltig gemacht und die biblische Darstellung desselben verletzt werde. Ich bin der entgegengesetzten Ueberzeugung, allein dieselbe zu begründen, ist hier nicht der Ort.

Hingegen wird der Zweck der geschichtlichen Orientirung, den ich jetzt verfolge, durch den Bericht über eine polemische Schrift gegen den Socinianismus gefördert werden, in welcher der gemeinsam evangelische Begriff der göttlichen Strafgerechtigkeit durch die Vergleichung mit den Bedingungen der menschlichen festgestellt wird. Dieser einzige mir bekannt gewordene Versuch, die für die evangelische Orthodoxie so wichtige Principienfrage ausführlich zu erörtern, rührt von einem, wie es scheint, vergessenen reformirten Theologen, Lambert Velthuysen in Utrecht, her. Derselbe ist Cartesianer gewesen und seine in einem starken Quartband

gesammelten[1]) Abhandlungen sind zu Rotterdam 1680 herausgegeben worden. Er ist nicht mehr durchaus orthodox gewesen. Die Lehre von der doppelten Prädestination, die er nach einer neuen Methode darzustellen unternimmt, hat er durch die Geltendmachung des negativen Begriffs von der Sünde vielmehr aufgelöst[2]); an der Lehre von der Erbsünde ist er durch die Arminianer irre geworden, und ersetzt sie durch die Hypothese von dem activen Sündigen der Embryonen, in Analogie mit J. Müller. Hingegen in der Lehre von der Satisfaction Christi ist er trotz mancher modernen Mittel mit Absicht orthodox, und um dieselbe gegen die Socinianer zu beweisen, zugleich um socinianische oder anabaptistische Einwendungen gegen das staatliche Recht der Kriegführung zu widerlegen, hat er geschrieben „Tractatus de poena divina et humana, in quo probatur necessitas satisfactionis Christi et Christianorum jus belli gerendi" (95 Seiten in Quart; die Dedication ist von 1664).

„Sofern Gott als Urheber der Vernunft betrachtet wird, sind das Wahre, Heilige, Gute, welche von der Vernunft beurtheilt werden, so nothwendige Dinge, wie daß zweimal drei sechs ist. Daher wird mit Recht Gott zuerst betrachtet als sich genügend, darauf als heilig und gerecht." Die Heiligkeit Gottes begründet das Gesetz, nach welchem die Menschen ihr Leben einrichten sollen. In der Heiligkeit besteht das natürliche göttliche Recht, welches für uns als nothwendig zu denken ist, während das positive göttliche Recht, der Grund der ceremoniellen und politischen Gesetze, nicht als nothwendig zu denken ist, weil deren Stoff nicht auf wahre Heiligkeit bezogen ist. Die Nothwendigkeit des göttlichen Gesetzes ist auf keinen Zweck begründet, als ob Gott für sich oder Andere etwas Gutes durch dessen Festsetzung erstrebte, sondern blos auf das Dasein der vernünftigen Geschöpfe, da das Moralgesetz zum innersten Wesen der Vernunft gehört. Jeder Begriff von Heiligkeit und Sittlichkeit unter der Form des Gesetzes fällt weg, wenn die Strafe weggedacht wird, da kein Gebot ohne Setzung von Belohnung oder Strafe ist. Also kann die Gerechtigkeit für Gott es nicht frei lassen, die Sünden zu strafen oder nicht. — Die entgegengesetzte (socinianische) Ansicht ist von dem Begriffe des menschlichen Gesetzes und der menschlichen Strafen abstrahirt. Im Gebiete des menschlichen

1) Aber die Sammlung ist nicht vollständig. In ihr fehlt Specimen refutationis libri Crellii de satisfactione Christi, Ultraj. 1648. 12°, das ich in Walchs bibliotheca theol. tom. I, p. 942 angeführt finde.

2) Deshalb hätte er verdient, in Schweizers Werk über die Centraldogmen in der reformirten Kirche berücksichtigt zu werden.

Gesetzes ist nicht eine Sache deshalb gerecht oder ungerecht, weil sie vom Menschen geboten oder verboten würde, sondern dieß geschieht, weil die Sache an sich gerecht oder ungerecht ist. Deshalb(?) hängt von dem menschlichen Gesetze und der begleitenden Strafdrohung nicht die Moralität der Handlung ab. Denn das menschliche Gesetz verpflichtet nicht das Gewissen. Wir vergehen uns nicht gegen die Heiligkeit der Menschen, wenn wir deren Gesetzen nicht gehorchen(?). Denn die Strafdrohung wird den menschlichen Gesetzen nicht hinzugefügt, um die Moralität der Handlungen zu begründen, sondern um Schaden zu verhüten. Dieser relative Werth der menschlichen Gesetzgebung erlaubt nun zwar den Menschen, unter Umständen die angedrohten Strafen zu erlassen; da aber das göttliche Gesetz nicht durch das beneplacitum, sondern durch die Heiligkeit Gottes begründet ist, so ist von ihm aus die Strafe für Uebertretungen des göttlichen Gesetzes nothwendig.

In zwei Punkten ist nun die göttliche und die menschliche Strafgerechtigkeit einander ähnlich. Einmal setzen sie in der Uebertretung des Gesetzes eine moralische Schuld (malum morale) voraus, weil das Gesetz willensfreien Wesen gilt. Ferner sind beide auf die Sicherung des Gemeinwesens bezogen. Bei der menschlichen Strafgerechtigkeit giebt sich dieß daran zu erkennen, daß der ausübende Richter an die Gesetze und das gesetzlich bestimmte Strafmaaß gebunden ist. Um aber die Unähnlichkeit zwischen der göttlichen und der menschlichen Strafgerechtigkeit zu erkennen, muß zwischen den Gebieten der justitia dei punitiva naturalis et arbitraria unterschieden werden. Die natürliche Strafgerechtigkeit Gottes bezieht sich auf die an sich nothwendige Geltung des natürlichen Moralgesetzes, dessen Verkündigung keinen Zweck hat und deshalb nicht unter die Leitung der Welt durch Gott fällt, sondern als Ausdruck seiner Heiligkeit zugleich der Eindruck des göttlichen Ebenbildes in dem ursprünglichen Menschen war. Die willkürliche Strafgerechtigkeit Gottes gehört in das Gebiet seiner freien Regierung der Welt nach einem Endzweck. Gemäß der natürlichen Strafgerechtigkeit begeht Gott keine Grausamkeit, indem er die Menschen wegen einer Sünde mit ewiger Verdammniß belegt; gemäß der willkürlichen Strafgerechtigkeit läßt er gelegentlich die schwersten Sünder unbestraft und sucht die geringeren mit vielen Plagen heim. — Die menschliche Strafgerechtigkeit ist nun der natürlichen göttlichen in demselben Maaße unähnlich, als ihr die willkürliche göttliche ähnlich ist. Denn die natürliche Strafgerechtigkeit Gottes bezieht sich auf die Aus-

gleichung des Uebels mit dem Grade der subjectiven Schlechtigkeit der Handlung und hat weiter keinen Zweck. Die menschliche Strafgerechtigkeit bezieht sich auf die Ausgleichung des objectiven Schadens einer Handlung und hat daneben den Zweck, der Wiederholung desselben vorzubeugen und durch das Strafexempel Besserung herbeizuführen. Ferner drückt die natürliche Strafgerechtigkeit Gottes seinen Haß zugleich gegen die Sünde und den Sünder aus; der menschliche Richter aber hat mit dem Hasse gegen das Verbrechen die Liebe gegen den Verbrecher zu verbinden. Dem Maaße der Unähnlichkeit in diesen Verhältnissen entspricht nun aber die Aehnlichkeit zwischen der menschlichen Strafgerechtigkeit und der willkürlichen Gottes. Wie beide durch Zweckbestimmungen geleitet werden, so erscheint in beiden Gebieten diejenige Strafe als nicht nothwendig, sondern als grausam, welche nicht den Werth eines Strafexempels oder Besserungsmittels hat. Hingegen begründet es die natürliche Strafgerechtigkeit Gottes, daß seine Barmherzigkeit gegen das Menschengeschlecht nur unter der Bedingung voller Strafleistung für die menschlichen Sünden zur Ausübung kommen konnte. Nun ist es unerkennbar, was eigentlich die Strafgenugthuung an sich ist (wir erkennen nur, daß durch sie die Schuld aufhört und wir von den Uebeln frei werden, welche nach Gottes Gerechtigkeit der Sünde folgen); deshalb können wir auch keinen klaren Begriff davon bilden, wie die göttliche Strafgerechtigkeit den Ersatz einer Person durch die andere erlaube. Deshalb ist es auch ziellos, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, die Billigkeit oder Unbilligkeit dieser Verfügung nach den Maaßstäben der willkürlichen göttlichen oder der menschlichen Gerechtigkeit zu beweisen. Es genügt also die Erkenntniß a priori, daß Gottes natürliche Gerechtigkeit die Strafe für das Vergehen nothwendig macht, und der Beweis aus der Schrift a posteriori, daß wir alle als Sünder des ewigen Todes schuldig sind und daß für uns Christus die Strafe getragen hat, um der Gerechtigkeit Gottes genugzuthun.

Diese wunderlichen Erörterungen aus dem Naturrecht haben wenigstens das Verdienst, daß in ihnen ein Problem anerkannt ist, dessen Vorhandensein den großen Bekämpfern des Socinianismus gar nicht aufgegangen ist. Indessen die wünschenswerthe Lösung desselben ist hier nicht erreicht. Was als Hauptmerkmal der menschlichen Strafe, d. h. der Strafe im juristischen Sinne, angegeben ist, der Zweck der Abschreckung und Besserung, wird von den Criminalisten der Gegenwart in der Beziehung gerade geleugnet; denn jene Zwecke bezeichnen vielmehr den ethischen oder pädagogischen Sinn der

Strafe. Ferner ist es uns völlig unmöglich, bei der natürlichen Gerechtigkeit Gottes und bei seiner Gesetzgebung von dem sittlichen Endzwecke zu abstrahiren, der etwa in dem Gedanken der Erziehung des Menschengeschlechts zum Reiche Gottes ausgedrückt ist. Velthuysen selbst scheint dies gelten zu lassen, indem er eine Aehnlichkeit der menschlichen Strafgerechtigkeit mit der natürlichen Gottes darin erblickt, daß jene im Dienste eines Gemeinwesens stehe. Also scheint er, obgleich er direct jede Zweckbestimmung des göttlichen Gesetzes leugnet, doch indirect das Gemeinwesen des Reiches Gottes als den Zweck der natürlichen göttlichen Gerechtigkeit vorauszusetzen. Allein dieß ist doch nicht seine Meinung, da er durch die Gesetzgebung Gottes nur den Einzelnen das Ebenbild Gottes einprägen läßt, und da er später (S. 55) erklärt, daß, wenn die Menschen im status integritatis verharrt hätten, sie keiner weiteren Gesetze und keiner Gesellschaft (societas) bedurft hätten; denn wenn Jeder nach seinem Urtheile richtig gehandelt und seine Pflichten gegen Andere richtig erwogen hätte, so wären alle Untugenden weggefallen, deren gegenseitiger Streit erst die Gründung einer Gemeinschaft nöthig gemacht hätte. Wer kann denn aber Pflichten außerhalb der sittlichen Gemeinschaft denken? wer ein göttliches Gesetz ohne Zweck für die Menschen und deren Bewußtsein? Wer kann in dem naturnothwendigen Attribut der Gerechtigkeit eine sittliche Eigenschaft erkennen, wenn er von der Annahme eines bewußten Zweckes in derselben abstrahiren soll? Sind dieß nun Ungeheuerlichkeiten, die aus einer Schärfung desjenigen naturalistischen Zuges entspringen, in welchem sich die ursprüngliche Orthodoxie bei der Behandlung des Gottesbegriffs harmlos bewegte, so erreicht Velthuysen seine antisocinianischen Resultate in der Bestimmung der göttlichen Gerechtigkeit nur durch dieselbe falsche Distinction, welche die Socinianer für ihren entgegengesetzten Zweck gebraucht hatten. Die Unterscheidung zwischen justitia naturalis und arbitraria unter den entgegengesetzten Merkmalen entspricht gänzlich der socinianischen Unterscheidung zwischen justitia universalis und particularis, denn es ist auch keine der beiden Distinctionen darauf angelegt, in eine Einheit des Verfahrens Gottes zurückgenommen zu werden. Deshalb ist es formal ebenso falsch, indem Velthuysen nur die justitia naturalis für die Frage nach der Sündenvergebung in Anschlag bringt, als indem die Socinianer nur die justitia particularis dafür verwerthen. Auch darin folgt Velthuysen dem von den Socinianern gegebenen Impulse, daß er es aufgiebt, die Uebertragung von Strafe als Strafe auf einen Unschuldigen als rational zu erweisen, sondern sich begnügt,

die Wahrheit jener Annahme blos auf das Zeugniß der Schrift hin zu behaupten.

Die orthodoxe Lehre von der satisfactio Christi in ihrer besonderen Vermittelung durch die Deutung der obedientia Christi passiva et activa steht, wie ich oben (S. 163) angedeutet habe, in Wechselwirkung mit der Voraussetzung, daß das Gesetz Gottes das Verhältniß zwischen Gott und den Menschen von jeher principiell bestimmt und daß dasselbe als natürliches Gesetz, als Dekalog und als Gesetz Christi stets den gleichen Inhalt hat. Dagegen hatten die Socinianer den Inhalt des mosaischen und des christlichen Gesetzes quantitativ unterschieden, ohne daß sie zu leugnen wagten, daß den Menschen das natürliche Bewußtsein vom Sittengesetz angeboren sei. Dadurch waren die Orthodoxen nicht herausgefordert, ihr Princip überhaupt in Erwägung zu ziehen. Die Controverse drehte sich demnach nur um die Frage der Vollkommenheit des mosaischen Gesetzes, welche Calov und Hoornbeek deshalb leicht beweisen können, weil auch die socinianische Behauptung oberflächlich genug gefaßt ist. Näher läßt sich Velthuysen auf dieses Thema ein, weil er trotz seiner Voraussetzung von der Wiederholung des natürlichen Gesetzes im alten und neuen Bunde die Abweichungen nicht verkennt, welche zwischen den Gesetzen des Moses und Christi vorliegen. Dahin gehören z. B. die neutestamentlichen Gebote der Monogamie, des Verzichtes auf Ehescheidung, der humanen Behandlung der Kriegsgefangenen. Allein diese Gebote sollen keine größere Vollkommenheit des Handelns vorschreiben als die entgegengesetzten Zugeständnisse des Moses, so gewiß, als auch diese dem natürlichen Gesetz nicht widersprechen! Der Beweis für diese Behauptung ist folgender. Unter allen Umständen ist es gesetzwidrig und sündhaft, wenn man das höchste Ziel mit Willen nicht anstrebt, mit Willen nicht so vollkommen wie möglich lebt. Aber sofern es wechselnde Umstände giebt, in denen auch die Pflichten der Menschen wechseln, so sollen wir nur diejenigen Aufgaben der Religion und Liebe erfüllen, zu denen wir nach dem Maaße der uns verliehenen Gnade geschickt sind. Hiernach enthält das Gesetz zwei Arten von Geboten, absolute und solche, welche sich nach den Graden der subjectiven Vollkommenheit richten. Wer also eins der letzteren übertritt, begeht darin keine Sünde, wenn es auf einen höhern Grad von Vollkommenheit berechnet ist, als welchen er einnimmt; höchstens ist seine Sünde eine indirecte, sofern er versäumt hat, den höhern Grad der Vollkommenheit zu erreichen. Die Gebote der zweiten Klasse nehmen nun den Charakter der Civilgesetze an, welche

nur die äußere Handlung fordern, aber gemäß dem letzten Gebote des Dekalogs ex animo praestandam (unverständlich!). Hierher gehören nun jene neutestamentliche Gebote, welche als Gebote für die subjectiv Vollkommeneren keine objectiv größere Keuschheit, Liebe und Milde zumuthen als der Dekalog, sondern nur die bestimmten Aeußerungen dieser Tugenden.

Ich bin weit entfernt, die sehr individuelle Haltung zu verkennen, welche diese ethische Gedankenreihe Velthuysens ebenso an sich trägt wie die oben dargestellte naturrechtliche. Dieselbe ist gewiß bedingt durch die eigenthümliche Mischung von Orthodoxie, von Nachgiebigkeit gegen socinianische und arminianische Muster und von cartesianischem Rationalismus, welche sich in diesem Theologen verbunden haben. Allein man darf schwerlich erwarten, bei den theologischen Zeitgenossen eine größere Reife des Urtheils auf jenen Gebieten zu finden. So weit man sich nicht an Aristoteles anlehnen konnte, hatte man damals überhaupt keine entwickelten ethischen Begriffe; insofern die Principien der orthodoxen Theologie ethische Probleme einschließen, war man in der Blüthezeit der Orthodoxie sich ihrer nicht bewußt; und was die ethische Tendenz im Socinianismus und Arminianismus betrifft, so war sie durch den leitenden Gottesbegriff von vornherein schief gerichtet. Velthuysen nun, der nur noch mit einem Fuße in der Orthodoxie stand, zeichnet sich unleugbar durch die Einsicht aus, daß die gebräuchlichen Voraussetzungen von der Gerechtigkeit Gottes und von der Identität des Gesetzes auf allen Stufen seiner Geltung des wissenschaftlichen Beweises bedürfen. Sollten also wirklich seine Beweismittel unter der Linie der damals allgemeinen Bildung der orthodoxen Theologen in ethischer Richtung zurückgeblieben sein? Dieß ist mir deswegen unwahrscheinlich, weil die vollständig Orthodoxen dieselben Grundsätze über die Naturnothwendigkeit der Strafgerechtigkeit Gottes und über das den Menschen angeborene Bewußtsein von dem christlichen Sittengesetz hegten, in deren Consequenz Velthuysen seine wunderlichen Resultate gefunden hat. Indem aber zu denselben auch socinianische Eindrücke und Vorbilder mitgewirkt haben, so darf daran erinnert werden, daß die ganz orthodoxen Polemiker gegen die Trennung der justitia dei universalis und particularis durch die Socinianer, ferner gegen deren Beobachtung des Abstandes zwischen dem mosaischen und dem christlichen Gesetze und die Folgerungen daraus sich nur verschlossen, nicht aber eine richtige Theodicee dagegen gesetzt hatten. Die verstärkte Betonung der naturalistischen Voraussetzungen des orthodoxen Systems durch Velthuysen

und seine ebenso entschiedene Behauptung, daß die positiven Elemente des Systems nur aus der heiligen Schrift beweisbar seien, bezeichnet nun den Umschwung in der Orthodoxie selbst, welcher durch die Steigerung der rationalen Ansprüche herbeigeführt war, und in welchem die bis dahin stillschweigend geltende Voraussetzung zu Grunde geht, daß die kirchliche Lehre ebenso vernunftgemäß wie schriftgemäß sei.

Da aber die verschiedenen Kirchen nicht denselben Lehrinhalt aus der Schrift zogen, so suchte demnächst der auf Einheit gerichtete Bildungs- und Erkenntnißtrieb seine Befriedigung auf der Grundlage des reinen Naturalismus und stieß die positiven Bedingungen der Religion ab. Es folgte in verschiedenen Ansätzen der theologische Naturalismus. So falsch nun diese Richtung ist, so hat sie doch die sehr verdienstliche Wirkung geübt, den scotistischen Gottesbegriff und die aus ihm in verschiedenen Abstufungen abgeleiteten Anschauungen von der absolutistischen willkürlichen Regierung der Welt durch Gott außer Geltung zu setzen. Hierin bewährt sich das Recht der Aufklärung gegen ein specifisch mittelaltriges Motiv der religiösen Bildung, welches neben der ethischen Weltanschauung der echten Reformation im Socinianismus fortgewirkt, aber auch in Gestalt der Prädestinationslehre die Kreise der reformatorischen Bewegung verwirrt hatte. In der Gegenwart ist nun auch der theologische Naturalismus abgelebt. Man weiß, daß das universelle Sittengesetz dem menschlichen Bewußtsein erst durch die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus einverleibt ist, daß es niemals eine wirklich natürliche Religion gab, die nicht positives Heidenthum war, daß die Intensität, die Klarheit und der bestimmte Umfang des Gewissens als Erwerb der Erziehung sich nach den geschichtlichen Stufen der Religion und der Cultur richtet. Ist es unter diesen Umständen erlaubt, die Theologie auf Vorbilder zurückzuführen, deren Princip die naturalistische Annahme ist, daß allen Menschen, auch im Sündenstande, das Bewußtsein von dem unbedingt verpflichtenden Gesetze der Liebe zu Gott und zum Nächsten angeboren sei? Aber das Schlimmere ist, wenn zugleich der Gottesbegriff zu gewissen Aufgaben so gehandhabt wird, als ob das Werden und die Veränderung Gottes die berechtigte Form der Sätze über die Art seiner Offenbarung wäre und als ob die Verneinung Gottes durch sich selbst oder sein Verzicht auf die Ausübung gewisser Eigenschaften, was auch die waghalsigsten Scholastiker als undenkbar bezeichnet haben, durch Vorspiegelung irgend eines Zweckes gerechtfertigt werden könnte. Solche Fehlgriffe hängen unter Anderem

davon ab, daß in der neuerdings vorherrschenden Methode der Geschichte der Theologie oder der Dogmengeschichte dem Gottesbegriff und seinen nächsten Verzweigungen in den Eigenschaftsbegriffen diejenige Aufmerksamkeit nicht gewidmet wird, die demselben in erster Linie gebührt. Ich wünsche durch meine hiermit zu schließende Darstellung einer besonderen Entwickelungsreihe des christlichen Gottesbegriffs diesen Mangel und seine üblen Folgen zum Verständniß zu bringen.

Ueber das Gewissen.

Diejenigen geistigen Vorgänge, welche unter dem Namen des Gewissens zusammengefaßt werden, pflegt man als solche anzusehen, welche immer und bei allen Menschen in überwiegender Gleichheit stattfinden. Wie es nun auch mit der Richtigkeit dieser Annahme stehen mag, so wird sie noch nicht bedroht durch die Thatsache, daß erst griechische und römische Philosophen der stoischen Schule das Wort in der bekannten und uns geläufigen Bedeutung ausgeprägt haben. Denn dieses hat nur den Sinn, daß jene Männer die geistigen Erscheinungen, welche immer und überall vorkommen, einer besonderen Aufmerksamkeit unterzogen und ihnen einen besonderen Werth abgewonnen haben. Solche Entdeckungen im menschlichen Geistesleben sind nicht im Voraus dadurch ausgeschlossen, daß das Wissen um sich selbst die allgemeine und durchgehende Form aller gesunden Bethätigung des menschlichen Geistes ist. Denn die allgemeine Gegenwart des Selbstbewußtseins bei unserer geistigen Thätigkeit pflegt regelmäßig eine Menge von besonderen Beziehungen derselben nicht zu beleuchten, sondern im Schatten zu lassen. Indem aber besondere Entdeckungen der Art gemacht und von Vielen angeeignet werden, dienen sie zur Bereicherung, Erweiterung und Aufklärung der gemeinsamen Bildung. In diesem Sinne ist gerade auch die Entdeckung des Gewissens durch die stoischen Philosophen von weitgreifendem Einfluß auf die Geschichte der sittlichen Entwickelung der europäischen Völker gewesen. Die genannte Philosophenschule ist nämlich ein bedeutungsvoller Factor des Zeitalters, welches durch das makedonische und das römische Weltreich ausgefüllt wird. Die Völker, welche in diese politische und gesellschaftliche Bewegung eintraten, wurden dadurch von den sittlichen

Maßstäben getrennt, in denen sie vorher ihr isolirteres gesellschaftliches Dasein geführt hatten. Die Gesetze und Sitten ihrer städtischen Republiken, welche dem Leben der Römer und Griechen eine enge, aber sichere und gleichmäßige Bestimmung verliehen hatten, wurden an den neuen, Völker verbindenden Zuständen der Weltreiche wirkungslos. Es erwachte der Trieb nach umfangreicheren sittlichen Grundsätzen, welche nicht mehr volksthümlich, sondern allgemein menschlich, welche nicht mehr statutarisch, sondern innerlich und individuell sein mußten. Als solche aber konnten sie nur durch absichtliche, also wissenschaftliche Beobachtung gewonnen werden. Daher kam es, daß sich in jener Epoche das Streben nach sittlicher Bildung um die zwei Systeme philosophischer Sittenlehre gruppirte, um das epikureische und das stoische. Im Gefolge der stoischen Bildungsrichtung aber diente die Berufung auf das Gewissen dazu, sich eines sittlichen Maßstabes zu versichern, welcher in dem Bewußtsein jedes Menschen unmittelbar gegeben und deshalb bei Allen gleichen Inhaltes wäre, darum aber auch einen geordneten Zusammenhang des Handelns Vieler möglich machen würde.

Der Titel des Gewissens begegnet uns aber weiterhin in den Schriften von drei christlichen Aposteln, nämlich bei Petrus, bei Paulus und bei demjenigen, welcher den sogenannten Brief an die Hebräer verfaßt hat. Es ist nicht wahrscheinlich, daß diese Männer durchaus das Gleiche unter dem Worte verstehen, was in dem Sprachgebrauch der Stoiker gemeint ist. Dieses ist vielmehr nicht zu erwarten in den Fällen, wo die Apostel das Wort in einer directen Beziehung auf Gott aussprechen. Das „Bewußtsein von Gott", wie wir die Formel übersetzen müssen, mag ja übrigens alles in sich schließen, was wir sonst unter Gewissen verstehen, dennoch ist das Zugeständniß unumgänglich, daß dieser Inhalt in jener Formel anders motivirt erscheint, als in der stoischen Vorstellung, für welche der positive Gedanke Gottes gleichgültig ist. Aber dieser Abstand soll hier nicht weiter erörtert werden. Hingegen ist eine Reihe von Aussprüchen über das Gewissen im Neuen Testament nicht durch den speciellen Gedanken von Gott bedingt; das wichtigste für die Geschichte des Gedankens in der christlichen Gemeinde ist jedoch der Umstand, daß der Apostel Paulus (Röm. 2, 14. 15) den stoischen Begriff vom Gewissen in seiner Art anerkannt und recipirt hat. Oder vielmehr die Art, in welcher man diesen seinen Ausspruch verstanden hat und versteht, hat die Bedeutung einer Reception des stoischen Begriffs in die christliche Anschauung von den Bedingungen des sittlichen Wesens. Indem nämlich Paulus die Heiden mit den Juden gleichstellen will in Hinsicht ihrer offenbaren sittlichen Verantwortlichkeit, so lenkt er

die Aufmerksamkeit auf Fälle, in denen die Heiden, welche ja nicht wie die Juden mit einem positiven allgemeinen Sittengesetz ausgerüstet sind, von Natur die dem (mosaischen) Gesetz entsprechenden Handlungen ausführen. Darin erkennt er nun, daß sie die Aufgabe des (mosaischen) Gesetzes in ihren Herzen geschrieben tragen, indem ihr Gewissen zugleich Zeugniß ablegt, und die Ueberlegungen abwechselnd Anklage erheben, oder auch Rechtfertigung versuchen. In dieser Beobachtung unterscheidet Paulus zwar das Bewußtsein eines allgemeinen Sittengesetzes und das Gewissen. Allein in der Sache trifft das erstere mit dem gesetzgebenden Gewissen der Stoiker zusammen, und dasjenige, was Paulus ausschließlich Gewissen nennt, ist die Erscheinung des guten Gewissens, die eigenthümliche Befriedigung, welche die Ausübung des Guten begleitet und deren Werth bestätigt; die anklagenden oder vertheidigenden Ueberlegungen endlich sind die Erscheinungen des rügenden oder bösen Gewissens, welche durch die Versuche nachträglicher Rechtfertigung einer fehlerhaften Handlung beschwichtigt werden sollen. Also umfaßt die Beobachtung des Paulus doch Alles, was in dem stoischen Sprachgebrauch des Gewissens vorliegt, und was durch seine Auctorität eine Bestätigung seiner Richtigkeit und Vollständigkeit zu empfangen scheint. Für die sittliche Anschauungsweise in der Christenheit ist es jedoch von den weitestgreifenden Folgen gewesen, daß man das Gesetz des Gewissens, welches Paulus dem sittlichen Inhalt des mosaischen Gesetzes gleich befunden hat, nun auch dem Bestande des christlichen Sittengesetzes gleich gesetzt hat. Dieses Urtheil wurde gebildet, um den positiven Grundsatz der Liebe zum Nächsten als allgemeingültig für alle Menschen zu erweisen. Zu diesem Zweck wurde die stoische Behauptung der Allgemeinheit und Identität des gesetzgebenden Gewissens anerkannt, und die vorgebliche Begründung der allgemeinen Menschenliebe in dem natürlichen Bewußtsein eines Jeden für gleichbedeutend geachtet mit ihrer Begründung auf den Gedanken von Gott, der unser Vater ist und uns zur Mitarbeit an seinem Reiche beruft. Dieses Ergebniß der frühsten wissenschaftlichen Vertheidigung des Christenthums ist nun eine Voraussetzung, welche für alle Stufen und Arten der christlichen Theologie und Sittenlehre maßgebend geblieben ist. Ob dieses mit Grund geschieht, hat man um so mehr Ursache zu untersuchen, als jene Annahme, welche ursprünglich in den Dienst der Geltung des positiven Christenthums gestellt worden war, schon seit geraumer Zeit dazu verwendet wird, den Werth des positiven Christenthums herabzudrücken, und die Bedeutung desselben unkenntlich zu machen.

Indessen soll die folgende Betrachtung nicht nach dieser Rücksicht

unternommen werden, sondern sich auf den allgemeinen Sinn dessen richten, was man im gewöhnlichen Gebrauche unter Gewissen versteht. Nun haftet an diesem einfachen Worte der Eindruck, als ob die Vorgänge, die dadurch bezeichnet werden, das Gepräge einheitlicher Geschlossenheit wie feststehender Selbstverständlichkeit an sich tragen, und daß deshalb das Gewissen wenigstens für Jeden, der es besitzt, allumfassende und unbedingte Gültigkeit behauptet. Dieses Vorurtheil darf aber die Untersuchung nicht verhindern, sich ihren Weg zu bahnen durch die Unterscheidung zwischen dem rügenden und dem gesetzgebenden Gewissen.

I.

Das rügende Gewissen erfährt man als die unbedingte Verurtheilung einer einzelnen Handlung, die man vollbracht hat. Das ist wenigstens die elementare Erscheinung der Sache, zu deren Wahrnehmung in sich selbst Jeder, wie man annimmt, sich bekennen wird. Und wenn diese Erscheinung vielleicht bei Manchen lange nicht eingetreten ist, so rechnet man darauf, daß Jeder sich ihrer aus früherer Erfahrung erinnern wird. In der hier gemeinten Begrenzung bestände die Erscheinung des Gewissens in einem Erkenntnißurtheile des Inhaltes: diese bestimmte Handlung durftest du unbedingt nicht ausführen, diese Handlung hättest du um deiner eigenen Bestimmung willen unterlassen sollen, diese Handlung war ein Unrecht oder eine Sünde. Allein nicht jedes Urtheil dieses Inhaltes, nicht jede rügende Beurtheilung einer begangenen That wird dem Gewissen zugeschrieben, sondern dazu gehören noch besondere Umstände, unter denen dieses Urtheil in der Erkenntniß nicht sowohl von Jedem gebildet wird, als vielmehr selbständig auftritt. Auf die Erscheinung der Gewissensrüge paßt nicht die Formel, daß dieses Urtheil von Jedem gebildet wird; denn es giebt sich zu erkennen außerhalb jeder Absicht und Ueberlegung; es drängt sich unwillkürlich auf, ohne abgeleitet zu sein; es unterbricht mit Gewalt Vorstellungsreihen, mit denen man sich gerade beschäftigt; es gleicht in allen diesen Beziehungen einem Einfall des Gedächtnisses, einer nicht gesuchten oder vielleicht lange gesuchten Anschauung vergangener Erfahrungen, die auf irgend einen nicht beachteten Anlaß hin sich der Erinnerung vergegenwärtigt. Also die Gewissensrüge ist ein ganz deutliches Erkenntnißurtheil, deutlich im Gegenstand, deutlich in der Verneinung des Rechtes einer Handlung, die man ganz deutlich als die eigene Handlung kennt. Aber dabei kommen noch andere Umstände in Betracht. Das rügende Urtheil fällt in den Spielraum des Gewissens, wenn mit seiner Unwillkürlichkeit

eine Entschiedenheit und ein Interesse zusammentrifft, welches sonst nur an einer absichtlichen Willensbewegung beobachtet wird. Der Wille hebt sich von dem gewöhnlichen Gange des Vorstellens und Fühlens dadurch ab, daß ein bestimmt vorgestellter Gegenstand mit Absicht und Entschiedenheit angeeignet oder abgewehrt werden soll. Wenn der Wille sich für oder gegen etwas entschieden hat, so bedeutet dieses, daß man um seiner selbst willen für oder gegen etwas interessirt ist, oder daß man die Aneignung oder die Abwehr eines Gegenstandes zur Behauptung oder Erweiterung seines persönlichen Selbstzweckes nöthig achtet. Unter diesen Bedingungen werde ich eines Begehrens als meines Willens mir bewußt. Dieselben Merkmale der Entschiedenheit und der Interessirtheit haften nun auch an dem unwillkürlichen Urtheil der Gewissensrüge; und wie man sich an diesen Merkmalen der Eigenthümlichkeit seines Willens versichert, so begründen sie auch den Eindruck, daß es mein Gewissen ist, welches eine bestimmte Handlung rügt, und welches sich nicht dadurch beschwichtigen läßt, daß ein anderer Mensch an der fraglichen Handlung vielleicht nichts zu rügen findet. Dieser besondere Werth meines Gewissens wird aber endlich noch dadurch bezeugt, daß mit dem absichtlichen aber entschiedenen Urtheil der Rüge einer Handlung ein deutliches Gefühl der Unlust verbunden ist. Dasselbe drückt aus, daß das ganze Selbstgefühl durch die begangene unrechte Handlung in Unordnung versetzt ist oder dasjenige Gleichgewicht verloren hat, in welchem die verschiedenen Triebe und Begehrungen sich zu der sittlichen Gesammtbestimmung sowie gegen einander verhalten sollen.

Aus dieser Analyse der einfachen Gewissenserscheinung ergiebt sich, daß dieselbe sich in dem durch die Form des Urtheils bezeichneten Grade des deutlichen Erkennens und in dem Gefühl, aber nach der einseitigen Richtung der Unlust bewegt, daß jedoch der Wille insofern nicht direct daran betheiligt ist, als jede Absicht und Ueberlegung ausgeschlossen ist. Indessen ist es bedeutsam, daß die Merkmale der Entschiedenheit und Interessirtheit eine starke Analogie zwischen der Gewissenserscheinung und der Willensbewegung verrathen. Endlich ist zu bemerken, daß die Gewissenserscheinung durch die angegebenen Umstände sich deutlich unterscheidet von der Furcht vor den übeln Folgen einer begangenen unrechten Handlung. Dieser Affect ist der Gewissenserscheinung darin ähnlich, daß er ebenso ungesucht und unwillkürlich entspringt, wie sie, daß er von einer nicht minder starken Unlust getragen wird, daß er ebenso entschieden die gewöhnliche Stimmung unterbricht, daß er sehr deutliche Vorstellungen von den drohenden Uebeln hervorruft. Dieser Affect kann auch mit der Gewissensrüge in der Art verbunden sein, daß er in schneller Abwechselung

mit ihr sich dem Erkennen aufdrängt; indessen ist eine Verwechselung beider nicht leicht möglich. Denn die Gewissensrüge vollzieht eine Vergleichung der ungerechten Handlung mit der eigensten Gesammtbestimmung; die Furcht vor übeln Folgen des begangenen Unrechtes vergleicht dasselbe mit dem Werthe, welchen der ungestörte Gebrauch unseres Körpers oder das ungestörte Gleichgewicht zwischen uns und der menschlichen Gesellschaft für unser Wohlsein behauptet. Die Beziehungen beider Vorgänge sind also deutlich von einander unterschieden und lassen keine Verwechselung zwischen ihnen zu, so nahe sie übrigens mit einander verbunden sein mögen.

Die überraschende, einschneidende und unwiderstehliche Erscheinung des Gewissens ist für denjenigen, der sie erfährt, durch keine Evidenz ihrer Herkunft beleuchtet. Man darf sich deshalb nicht wundern, daß man das Gewicht und die Unerklärlichkeit des Vorganges dadurch zu fixiren versucht, daß man das Gewissen als eine „Stimme Gottes" bezeichnet. Soll damit der Werth der Sache ausgedrückt sein, so ist an dem Titel Nichts auszusetzen, und darf Niemand davon zurückgehalten werden, sich die Gewissensrügen so zu deuten. Allein wenn diese Bezeichnung den Anspruch erheben würde, als wissenschaftliche Auskunft zu gelten, so ist davon aus zwei Gründen Abstand zu nehmen. Die göttliche Auctorität der Gewissensrüge wird nicht als eine unmittelbare verstanden werden dürfen, solange eine Erklärung der Sache aus dem geistigen Wesen oder der sittlichen Anlage des Menschen noch gar nicht unternommen, also auch noch nicht fehlgeschlagen ist. Ferner aber muß vorbehalten werden, daß nicht Gottes Stimme im Gewissen der Offenbarung Gottes in den Religionen gleich gesetzt und dadurch die Bedeutung des letztern Begriffes verschoben oder unkenntlich gemacht werde. Bei Offenbarung Gottes denken wir an den besondern Ursprung einer Gesammtweltanschauung, welche zur Ueberzeugung einer Religionsgemeinde wird und demgemäß auch zu einer von Vielen gleichmäßig ausgeübten Selbstbeurtheilung und Selbstbestimmung anleitet. Diese Merkmale treffen auf das Gewissen nicht zu, welches immer nur als Selbstbeurtheilung eines Einzelnen auf Anlaß einer einzelnen Handlung oder einer Reihe gleichartiger Handlungen auftritt, außer allem Verhältniß zu einer für Viele gemeinsamen Weltanschauung. Und wenn das Geheimniß, in welches der Empfang göttlicher Offenbarung durch die Religionsstifter für diese selbst wie für uns gehüllt ist, dem Geheimniß vergleichbar ist, welches die Stimme Gottes im Gewissen darbietet, so ist doch eine bedeutsame Abweichung zwischen beiden Fällen außer Zweifel. Der Religionsstifter vernimmt das Wort Gottes mit der Bestimmung, es Anderen

zu verkündigen; die Stimme Gottes im Gewissen gilt blos dem Empfänger allein. Demnach ist die Unähnlichkeit beider Thatsachen größer als ihre Aehnlichkeit; man hat also von ihrer Vergleichung keine Aufklärung weder über die eine, noch über die andere zu erwarten. Namentlich aber wird es durch dieses Ergebniß verboten, daß man die Gewissenserscheinung als den Schlüssel für das Verständniß göttlicher Offenbarung und als den Maßstab für die Eigenthümlichkeit der gemeinschaftlichen Religion verwende.

Die Vergleichung zwischen der Gewissenserscheinung als einer Stimme Gottes und einer Religionsstiftung durch Offenbarung Gottes erscheint jedoch um so mehr als ungeeignet oder unzweckmäßig, als jene sittliche Function, wo immer sie vorkommt, als ein Erwerb der sittlichen Ausbildung einer Person angesehen werden muß, welchen sie der Erziehung in der sittlichen Gesellschaft verdankt. Allerdings ist das herrschende Vorurtheil darauf gerichtet, das Gewissen, welches die Rüge einer unrechten Handlung dem menschlichen Selbstbewußtsein vergegenwärtigt, zu der Ausstattung des geistigen Lebens zu rechnen, in welchem jeder Einzelne als solcher geboren wird. Dagegen ist nun die Einwendung geboten, daß diese Behauptung nicht bewiesen werden kann, weil keine sittliche Entwickelung einer Person außerhalb ihres Zusammenhanges mit der Gesellschaft beobachtet wird. Aber die Behauptung ist auch der Unwahrheit verdächtig, weil alle specifisch sittlichen Functionen des Einzelnen aus seinem Wechselverkehr mit der sittlichen Gesellschaft entspringen. Denn diese Functionen haben als böse wie als gute Begehrungen und Strebungen immer ihre Beziehung auf gemeinschaftliche Güter; solche Beziehungen aber gewinnt der Einzelne immer nur durch die sei es wohlthätigen oder hemmenden Einwirkungen der Gesellschaft, in die er hineingeboren wird, außerhalb deren wir ihn als sittliches Wesen nicht kennen und ihn auch nicht richtig vorstellen würden. Also ist vielmehr das Vorurtheil begründet, daß die rügende Erscheinung des Gewissens, wo sie auftritt, ein Ergebniß guter Erziehung ist, auch wenn das Zustandekommen dieser Function sich aller Beobachtung entzieht, und am wenigsten durch eine bestimmte Absicht des Erziehers in einem Kinde hervorgelockt werden kann. Indessen, sollte nicht doch das Gewissen von den übrigen sittlichen Functionen, welche nur durch die Einwirkung der Gesellschaft entwickelt werden, gerade unterschieden werden müssen? Tritt denn nicht das Gewissen in der Art auf, daß man in der Erfahrung seiner Rüge gänzlich isolirt wird von der Beziehung auf die sittliche Gesellschaft? Ist man nicht in dem Falle der Gewissensrüge eingeklemmt zwischen die Erinnerung einer unrechten Handlung und die Vorhaltung

der eigenen Bestimmung, von welcher man zu seiner eigenen Beschädigung abgewichen ist? Erscheint nicht das Gewissen um so reiner in seiner Art, wenn die zugleich angeregte Furcht vor dem Verlust an Ehre bei den anderen Menschen bei Seite tritt? Durch diese Bemerkungen wird jedoch nur festgestellt, daß der sittliche Inhalt des Gewissensurtheils sich anders darstellt, als der der sittlich guten Absichten, Vorsätze und Entschlüsse. In diesen Formen des Willensurtheils tritt die Beziehung des gedachten Handelns auf den gemeinschaftlichen Zweck direct hervor als Maßstab der Richtigkeit des Handelns. Wenn das in dem Gewissensurtheil nicht der Fall ist, so folgt daraus nicht, daß diese Beziehung nicht doch indirect dabei ist. Nämlich wenn das Gewissensurtheil dem Urheber einer unrechten Handlung seine Abweichung von seiner Bestimmung vorhält, so bezeugt es damit indirect das Gute als die Bestimmung des Menschen; das Gute aber ist unter allen Umständen das gemeinschaftliche Object für die Willensbewegung Aller; auch die leiseste und indirecteste Ahnung des Guten und seines Werthes für den Einzelnen setzt die Erfahrung und Uebung sittlicher Gemeinschaft voraus. Deshalb ist das rügende Gewissen nur unter dieser Voraussetzung als ein Erwerb durch die Erziehung zum Guten möglich.

Die Bedingungen, unter welchen das rügende Gewissen als Gegenwirkung gegen eine einzelne unrechte Handlung erfahren wird, werden nicht erheblich verändert, wenn es sich gegen eine Reihe von gleichartigen unrechten Handlungen richtet, welche man ungeachtet der Gewissensrüge auf einander hat folgen lassen. In diesem Falle kommt zunächst die neue Beobachtung hinzu, daß die Gewissenserscheinung nicht immer der zureichende Grund für die Reue und Umkehr des Willens von dem Wege des Unrechtes ist. Wenn nämlich die einzelne unrechte Handlung die Bedeutung für den Menschen hat, daß er in ihr eine Richtung auf das Unrecht im Ganzen einschlägt, so wird das anklagende Urtheil des Gewissens entschuldigende oder vielmehr vertheidigende Ueberlegungen, wie Paulus sagt, hervorrufen, in denen der unrechte Wille aus besonderen Gründen das Recht der von ihm begangenen Handlung zu behaupten trachtet. Dadurch wird das Gewicht der erfahrenen Gewissensrüge vermindert, ihre einschneidende Wirkung auf die Selbstbeurtheilung abgestumpft; und die Wiederholung der unrechten Handlung erfolgt entweder aus Absicht, oder bei gegebenem Anlaß aus Fahrlässigkeit. Auf diesem Wege kann es zu dem Grade der Verstocktheit des bösen Willens kommen, daß die Erscheinungen des Gewissens gänzlich aussetzen oder bis auf ein Minimum verschwinden. Indessen bevor dieser Fall genau in Betracht zu ziehen ist, begegnen wir der andern Thatsache, daß die

Gewissensrüge gegen eine fortgesetzte gleichartig unrechte Handlungsweise in der Gestalt des bösen Gewissens in Permanenz bleibt. In dieser Erscheinung verliert das Gewissen die einschneidende und anregende Gewalt seines ursprünglichen Auftretens, worin dasselbe dem Willen vergleichbar war. Um so stärker tritt an dem bösen Gewissen das Gefühl der Unlust hervor; allein dieser Umstand der fortdauernden Unlust am Unrechthandeln ist kein Ersatz dafür, daß der Antrieb des Gewissens zur Umkehr des Willens stumpf und unwirksam geworden ist. Die Unlust im bösen Gewissen ist kein Hinderniß für die Wiederholung des unrechten Handelns. Innerhalb dieser gemeinsamen Merkmale wird bei Menschen von verschiedener Gemüthsart und von verschiedenen Graden des unrechten Willens die Erkenntnißthätigkeit des Gewissens sehr abweichend ausfallen. Bei den Einen wird der Zustand des bösen Gewissens durch eine unaufhörliche Disputation der Gedanken ausgefüllt sein, welche anklagen und welche vertheidigen; bei den Anderen wird die Abstumpfung des sittlichen Urtheils mit der dauernden Verstimmung sich verbinden, und höchstens dadurch unterbrochen werden, daß man auf Mittel sinnt, die eigene unheimliche Lage in irgend einer Weise vor dem Scharfblicke Anderer zu verbergen. In der einen oder der anderen Weise ist der bleibende Zustand des bösen Gewissens der günstige Boden für die Verschiebung, Verrenkung, Verkrüppelung der sittlichen Urtheilsfähigkeit überhaupt. Das böse Gewissen, welches wenigstens in irgend einem Umfange andauert, wird im gemeinen Sprachgebrauch durch die Bilder des drückenden Gewissens, des Gewissensdruckes, der Gewissensbisse bezeichnet. Mit dem Druck, welchen das fortdauernd rügende Gewissen ausübt, ist die Vorstellung verbunden, daß zugleich dem Willen die Beweglichkeit zur Umkehr fehlt, oder dem reuigen Willen noch nicht die Zuversicht des guten Erfolges beiwohnt. Umgekehrt bedeuten die stets in der Mehrheit vorgestellten Gewissensbisse, daß der Wille sich in seiner verkehrten Richtung trotz der immer erneuerten Unlust an der Gewissensrüge aufrecht erhält.

Für das Verständniß des Gegenstandes kommt weiter in Betracht, daß das rügende Gewissen als einzelner Fall oder in der Permanenz als böses Gewissen den möglichen Umfang der Erscheinungen ausfüllt, welche sich der Beobachtung darbieten. Durch den üblichen Sinn von Gut und Böse als den entgegengesetzten Arten von Handlungen, Gesinnungen, Charakteren darf man sich nicht zu der Annahme verleiten lassen, daß das gute Gewissen die andere Art der Gewissenserscheinung sei, welche neben dem bösen Gewissen oder mit ihm abwechselnd zur Erfahrung käme. Wenn dem so wäre, so würde von Anfang an neben der Elementar-

erscheinung des rügenden Gewissens auch die des billigenden in Betracht gekommen sein. Von einem gewissen theoretischen Vorurtheil aus könnte man auch in die Versuchung gerathen, die Coordination eines billigenden Gewissens mit dem rügenden sich einzureden; aber erfahrungsmäßig ist diese Combination nicht. Niemand wird die in dem Verlauf der rechten Handlung entstehende Befriedigung über dieselbe in der auffallenden und überraschenden Weise erfahren, wie ihn bei einer unrechten That das rügende Gewissen überfällt. Er hat also auch in sich gar keinen Grund, sich künstlich auf eine Gewissensbilligung zu besinnen; die wissenschaftliche Fürsorge für die positive Artbestimmtheit des guten Gewissens aber darf nicht so weit getrieben werden, daß man, um diesen Begriff vorzubereiten, die elementare Erscheinung eines billigenden Gewissens in jedem einzelnen Falle erdichte. Denn das gute Gewissen ist überhaupt nur etwas Negatives, d. h. es ist der Ausdruck für die Abwesenheit des bösen Gewissens.

Es ist ja nun ein sehr wünschenswerther Zustand für Jeden, daß er ein gutes Gewissen habe, im Besondern wie im Allgemeinen; aber man hat sich vorzusehen, daß dieser Besitz nicht überschätzt werde. Indem nämlich die Gewissenserscheinung in die nahe Verbindung mit der Auctorität Gottes gebracht wird, so liegt es nahe, daß man auch das gute Gewissen als ein Urtheil letzter Instanz sich anrechne, und die Gewissensruhe, die man in irgend einer Beziehung constatirt, als die endgültige Freisprechung von Schuld sich deute. Dagegen ist es erwähnenswerth, daß der Apostel Paulus anders verfährt (1. Kor. 4, 2—4). Die Feststellung seiner Treue im Berufe erwartet er nämlich nicht von Menschen; „es gilt mir ganz gering, daß ich von euch beurtheilt werde; sogar ich selbst beurtheile mich nicht, denn ich bin mir nichts bewußt; aber nicht hierin bin ich gerechtfertigt: wer mich aber beurtheilt, ist der Herr." Er hat also ein gutes Gewissen in Hinsicht seiner Berufstreue, und darum keinen Anlaß, ihr Vorhandensein und ihr Maß in Ueberlegung zu ziehen; aber nicht die Abwesenheit bösen Gewissens wegen etwaiger Untreue gilt ihm als die äußerste Probe seines Rechthandelns, sondern das davon zu unterscheidende Gericht Gottes. Und zwar mit vollem Rechte. Denn die Erscheinung des guten, ruhigen oder vielmehr ruhenden Gewissens ist zunächst in den gerade entgegengesetzten Fällen der wirklichen Unschuld und der gründlichsten Verstocktheit möglich. Ganz treffend heißt es in einer mystischen Schrift aus dem Mittelalter, welche unter dem Namen der „deutschen Theologie" gangbar ist: „Wer nun ohne Conscienz ist, der ist Christus oder der böse Geist." Uebersehen wir nämlich die Fälle, welche zwischen diesen beiden Grenzen sich darbieten, so sind die Erscheinungen sittlicher Verstocktheit, an welchen kein

Grad von rügendem oder bösem Gewissen wahrgenommen wird, in ihrer Art auch Proben von gutem Gewissen. Jener Schurke, dessen heimtückische Selbstsucht Hunderte von Menschen zu opfern entschlossen war, um einen Vortheil durch Betrug sich zuzuwenden, hatte in der Hinsicht ein ganz ruhiges Gewissen; als ihm der Vortheil entging, aber so viele Menschen dennoch um ihr Leben oder ihre Gesundheit, oder ihre Versorger kamen, hatte er nur die Reflexion: ich habe Pech gehabt! Es widerstrebt unserem Glauben an die Menschenwürde, unter dem wir auch den Verbrecher betrachten, daß man jenes Merkmal des bösen Geistes, ohne Conscienz zu sein, an irgend einem Menschen scheint bewähren zu müssen. Allein wenn es unumgänglich ist anzunehmen, daß die Gewissenserscheinung auf ein verschwindendes Minimum herabgedrückt werden kann durch die Ausbreitung und Befestigung des verbrecherischen Willens, so dient dieses zur Bestätigung theils davon, daß das Gewissen eine erworbene sittliche Function, theils davon, daß das gute oder ruhende Gewissen ein zweifelhaftes Gut ist. Von der letztern Wahrheit kann man sich nun auch überzeugen an den viel leichteren und geringeren Fällen von Mangel an Präcision des Gewissens, die wir an Anderen festzustellen unternehmen. Die bekannten Wendungen des Sprachgebrauchs, daß man Einem in das Gewissen redet, daß man Einem das Gewissen schärft, stellen fest, daß Einer ein gutes Gewissen hat, während er vielmehr umgekehrt für unrechtes Handeln sich verantwortlich machen oder eine Rüge seines Gewissens erfahren sollte. Wenn man urtheilt, daß Einer einen Andern auf dem Gewissen hat, so bedeutet dieses die Beobachtung, daß Jemand einen Andern durch gegebenes Beispiel oder Anleitung zum Bösen verführt hat, ohne daß er sich dieser Schuld als solcher bewußt wird, oder ohne daß er darüber eine Gewissensrüge in sich erfährt. Also die Abwesenheit des rügenden oder bösen Gewissens hat in den einzelnen Fällen ein ganz verschiedenes Gewicht, und keineswegs einerlei Werth. Daß man jedoch in den angegebenen Formeln sich zutraut, das ruhende Gewissen anderer Menschen zu beurtheilen und zur Rüge anzuschärfen, dient wieder zur Bestätigung des oben aufgestellten Satzes, daß die Gewissenserscheinung nur scheinbar den Menschen von der sittlichen Gesellschaft isolirt. Ist auch das allgemeine Vorurtheil noch immer auf der Spur der stoischen Annahme, daß das Gewissen eine Naturgabe und unabhängig von den Einwirkungen der Gesellschaft sei, so vertritt die öffentliche Meinung in der Gestalt des angegebenen Sprachgebrauches auch die umgekehrte Ansicht, daß der Verlauf des Gewissens sehr bestimmten Einwirkungen durch Andere zugänglich, also von der sittlichen Gesellschaft abhängig sei. Diese Un-

gleichheit innerhalb der gangbaren Ansicht fordert die Berichtigung durch die wissenschaftliche, d. h. vollständige und deutliche Beobachtung heraus. Solche Berichtigung aber ist in dem vorliegenden Falle von um so größerem praktischen Werthe, als die gesammte Vorstellung vom Gewissen durch wissenschaftliche Entdeckung in den Gebrauch der Menschen eingeführt worden ist.

Die Erklärung der Erscheinung, welche als das rügende, weiterhin als das böse Gewissen festgestellt und abgegrenzt ist, wird man innerhalb des Umfanges des menschlichen Geistes zu suchen haben. In dieser Richtung hat man lange genug gemeint, das Gewissen als ein selbständiges Seelenvermögen neben den Vermögen des Erkennens, des Wollens und des Fühlens ansehen zu dürfen. Diese Vorstellung, als wäre die geistige Seele ein Bündel von verschiedenartigen, gegen einander gleichgültigen Ursachen oder Kräften, welche nach oder mit einander wirkten, ist als verschollen zu betrachten. Innerhalb dieser Vorstellung selbst war aber die Voraussetzung des Gewissens als eines besondern Seelenvermögens das am meisten Unwahrscheinliche, da die Erscheinung oder Wirkung dieses vorgeblichen Vermögens in den Umfang des Erkennens und des Fühlens hineinfällt. Das Subject der Gewissenserscheinung ist ohne Zweifel die geistige Seele, welche stets in den drei Grundfunctionen des Vorstellens, Begehrens und Fühlens zugleich thätig ist. Es wird aber eine eigenthümliche Ordnung sein, in welcher die Seele auf gegebenen Anlaß das präcise rügende Urtheil unter Begleitung einer starken Unlust unwillkürlich bildet. In diesem Falle nämlich ist jedes besondere Begehren und bestimmte Wollen ausgeschlossen. Und doch kann man die Erscheinung gerade aus der O r d n u n g des Willens begreifen. Diese bedeutet nämlich, daß das individuelle Begehren durch Erziehung dahin gekommen ist, sich der durchgehenden Selbstbestimmung durch die guten, allgemeinen Zwecke unterzuordnen. Unter dieser Voraussetzung ist das rügende Gewissensurtheil in seiner unwillkürlichen und peinlichen Erscheinung die Probe dafür, daß die Seele die sittliche Selbstbestimmung, an welche sich ihr werthvolles Selbstgefühl knüpft, gegen die Störung ihrer Ordnung durch unrechtes Handeln aufrecht hält. Ist dieses richtig, so zeigt sich, daß der Wille gerade sehr stark bei dem Gewissen betheiligt ist, freilich nicht als einzelner Act, aber um so mehr als die sittliche Selbstbestimmung im Ganzen. Diese erreicht ihre Erscheinung freilich immer in einzelnen Acten. Als solche darf man aber nicht blos Absichten, Vorsätze, Entschlüsse, Handlungen in Anschlag bringen, sondern auch das rügende Gewissensurtheil, dessen active einschneidende Macht mit der Art des bestimmten Willensactes verglichen

werden durfte. Also wenn die Selbstbestimmung in der Richtung auf etwas Unrechtes ausgeübt worden ist, und dieses Unrecht nicht unmittelbar durch einen Willensact zum Guten aufgehoben und gut gemacht werden kann, so bewährt sich die allgemeine Selbstbestimmung des Willens zum Guten oder die Freiheit desselben durch die Gewissensrüge. Die Präcision, mit welcher dieselbe sich dem Bewußtsein aufdrängt, ist die Folge davon, daß die Freiheit in der angegebenen Bedeutung zugleich die Werthbestimmung des in der sittlichen Gesellschaft einheimischen Selbstgefühls ist. Es ist jedoch daran zu erinnern, daß die Gewissensrüge noch keine Reue ist, daß sie die Krankheit aufzeigt, aber nicht heilt, daß ihre Präcision durch fortgesetzten bösen Willen gelähmt, daß ihr Wahrheitsgehalt durch sophistische Rechtfertigung des Unrechts undeutlich und unwirksam gemacht werden kann, endlich daß die Freiheit zum Guten, die das Gewissen anzeigt, im permanenten bösen Gewissen oder in der unaufhaltsamen Verstocktheit unwiederbringlich und endgültig verloren geht. Das sind die beiden Formen der ewigen Verdammniß.

II.

Das gesetzgebende Gewissen unterscheidet sich von dem rügenden nach Form und Inhalt. So wie man sich seiner bewußt wird, bietet es regelmäßig keine überraschende Erscheinung dar. Entweder ist es ein Besitz, auf den man sich besinnen kann, oder seine Gebote und Verbote fallen uns ein, wie anderer Inhalt unseres Gedächtnisses. Regelmäßig geht es den Handlungen voraus, gebietend, verbietend, erlaubend; in diesen Anwendungen bezieht es sich immer auf Gruppen von Handlungen. Auch wenn es als Warnung vor einer bestimmten einzelnen Handlung vernommen wird, giebt es sich doch als eine allgemeine Regel kund, die nur eben nach Bedarf den vorliegenden einzelnen Fall unter sich nimmt. Dadurch hebt sich aber die Art der vorausgehenden Gewissenswarnung von der der nachfolgenden Gewissensrüge ab; während diese ursprünglich nur der einzelnen Handlung gilt und sich erst von da zum allgemeineren bösen Gewissen über eine gleichartige Handlungsweise erweitert. Darin hingegen treffen beide Reihen des Sprachgebrauchs zusammen, daß das gesetzgebende wie das rügende Gewissen nur demjenigen Einzelnen gelten, welcher das eine wie das andere vernimmt. Das gesetzgebende Gewissen bezeichnet eine Auctorität blos für den Einzelnen, und Niemand, der sich auf diese Instanz bezieht, w i l l sie damit für irgend einen Andern verbindlich machen. Wenn gelegentlich zur Sprache kommt, daß Einer sein Gewissen dem Andern aufzwingen will, so ist das immer ein Streiturtheil

des Inhalts, daß die Regel, welche Einer als allgemeingültig einschärft, es nicht sei, sondern höchstens ihn allein verpflichten könne. Das Urtheil, daß Einer uns unter sein Gewissen beugen wolle, ist somit nicht eine directe Bezeichnung der Absicht Jenes, sondern der Ausdruck der Widersinnigkeit des von ihm ausgeübten allgemeinen Anspruchs an unsere Pflicht. Indem also vorbehalten ist, daß Jeder in dem gesetzgebenden Gewissen nur eine Regel für sich selbst findet, daß also mein Gewissen nur mich verbindet, wie es nur mich rügt und beißt, so setzt sich die Gleichheit beider Reihen noch weiter fort. Die Gewissensrüge macht sich als ein unbedingt gültiges Urtheil vernehmlich; die Gebote oder Verbote des Gewissens werden als eine höchste Instanz geachtet, von welcher aus keine Appellation an eine höhere denkbar sein soll. Indessen ist die Gleichheit des Gewissens in diesen Beziehungen auch subjectiv nicht sicher gestellt. Einerseits ist die unbedingte Rüge des Gewissens nicht sicher vor den Bemäkelungen, welche die Rechthaberei des bösen Willens dagegen erhebt. Andererseits kann man beobachten, daß, wer im Falle des Streites sein Gewissen als die höchste sittliche Instanz für sich ausspielt und sich auf keine weitere Ueberlegung sittlicher Regeln einläßt, hiebei meistens eine Gereiztheit hervorkehrt, welche kein ganz gutes Gewissen verräth. Im Inhalt aber waltet zwischen den beiden Reihen des Sprachgebrauchs der Abstand ob, daß das rügende Gewissen nur verneinende Urtheile darbietet, das gesetzgebende aber neben den Verboten auch Gebote und Erlaubnisse umfaßt. Diesen Umfang von Erkenntnissen vergegenwärtigt es in deutlichen Urtheilen oder weniger deutlichen Vorstellungen, welche durch irgend einen besondern Grad von Gefühlsstimmung ausgezeichnet werden. Das Gewissen wird als die Einheit dieser einzelnen Urtheile oder Vorstellungen oder Gefühlsimpulse bald in der Anschauung eines räumlichen Schema, bald in der Form einer urhebenden Kraft, oder eines allgemeinen Gattungsbegriffs dargestellt.

Nun würde die genauere Beobachtung es feststellen können, daß viele Menschen in dem Gewissen denselben Inhalt als Gesetz für sich übereinstimmend erkennen. Allein es fehlt unendlich Viel daran, daß man von allen Menschen das Gleiche mit Recht behaupten könne. Die Stoiker haben die Annahme des für Alle mit gleichem Inhalte versehenen gesetzgebenden Gewissens als richtig behauptet, weil sie es wünschten, sich auf eine solche sittliche Instanz berufen zu können. Was ist also an der Sache? wie viel von jener Behauptung ist wahr? wie viel muß abgeschnitten werden? In der Geschichte der Sittenlehre tritt uns nun von Seiten der christlichen Theologie die Antwort entgegen, daß die Be-

hauptung der Stoiker richtig sei in Hinsicht der ursprünglichen Bestimmung und Ausrüstung der Menschen und ihrer Beschaffenheit vor der Sünde, daß aber die wahrnehmbare Ungleichheit des Gewissens Folge der Sünde sei. Formell sei diese Erkenntniß des sittlichen Gesetzes durch die Sünde schlaff oder spröde, wie man will, geworden; darum werde der Inhalt des Gewissens nur noch lückenhaft erkannt. Irrthümer seien in dasselbe eingedrungen, und deshalb habe sich das Bedürfniß positiver sittlicher Gesetzgebung ergeben, als deren hauptsächliche Urkunde die Zehngebote des Mose gelten. Nun, wenn dem so wäre, so dürfte man auf jeden Werth des gesetzgebenden Gewissens verzichten. Denn auch die von der christlichen Theologie angeregte Erwartung, daß die Kraft der Erlösung sich an der Wiederherstellung des Gewissens in seine Integrität bewähre, bietet eine sehr zweifelhafte Entschädigung dar; da die musterhaften Christen katholischer und evangelischer Confession sich zwar sehr reichlich auf ihr Gewissen zu berufen pflegen, der Inhalt desselben aber keineswegs übereinstimmt. Außerdem aber ist jene Behauptung der Corruption des ursprünglichen Gewissens durch die Sünde unbewiesen und unbeweisbar. Die Urkunde der Bibel, welche allein einen solchen Beweis möglich machen könnte, enthält keine Andeutung davon, daß die beiden ersten Menschen das gesetzgebende Gewissen besessen haben; also dient die Urkunde auch nicht zur Begründung der Hypothese über eine Veränderung ihres Gewissens in Folge ihrer Sünde. Ueberdies würde diese Hypothese, wenn sie richtig und für alle Menschen gültig wäre, zur Folgerung einer ganz andern Ungleichheit in den Gewissen der Menschen führen, als welche erfahrungsmäßig nachgewiesen werden kann. Das durch die Sünde corrumpirte und dadurch ungleich gewordene Gewissen der Menschen müßte eine ganz unerschöpfliche und unberechenbare Fülle von Ungleichheit in den Vielen aufweisen. Man kann jedoch beobachten, daß mit der Ungleichheit des gesetzgebenden Gewissens im Allgemeinen eine Gleichheit desselben in gewissen Gruppen von Menschen verbunden ist. Dieselbe beobachtet man im Kreise der Völker, der Berufsstände, der Altersstufen, der Religionen, der Confessionen. Gesetzt also, daß das ursprüngliche Gewissen durch die Sünde verderbt worden wäre, so würde die bezeichnete Erscheinung den Satz begründen, daß schon jede besondere sittliche Gemeinschaftsordnung und nicht erst das Christenthum zur Wiederherstellung des Gewissens wirksam gewesen ist. Allerdings wäre es unter jener Bedingung nur als eine relativ brauchbare Specialauctorität, nicht aber im Allgemeinen und Ganzen hergestellt. Indessen auch im Bildungskreise des Christenthums findet nur das Erstere, nicht das Letztere statt, da mindestens das Gewissen des Katholiken anderen

Inhalt des nothwendigen oder erlaubten Handelns bezeugt, als das des Evangelischen. Nun aber ist die ganze Annahme einer Corruption des Gewissens durch die Sünde unbeweisbar, also auch die Annahme einer so oder so erfolgten Wiederherstellung desselben. Demgemäß ist es auch eine Einbildung, daß das Gewissen jemals eine Generalauctorität gleichen umfassenden Inhalts für Alle gewesen sei. Durch Erfahrung und Beobachtung kann man sich nur davon überzeugen, daß das Gewissen in bestimmten Gruppen von Menschen übereinstimmenden Inhalts ist. Das gesetzgebende Gewissen also hat überall, wo es nachgewiesen werden kann, die Bedeutung einer sittlichen Specialauctorität.

Wenn nun ein Volk dem andern, ein Stand dem andern, eine Confession der andern vorrückt, daß ihr Gewissen etwas gebiete oder erlaube, was nicht sittlich berechtigt sei, d. h. daß ihr Gewissen in die Irre gehe, so hat dieses Urtheil nach dem Maßstabe des eigenen Gewissens gar keinen Werth. Denn es wird von Jedem nach demselben Maßstabe zurückgegeben werden. Dieser Austausch des Vorwurfs, daß das Gewissen des Andern irre, ist nur ein neues Zeugniß dafür, daß es kein allgemeines sittliches Gewissen giebt. Man darf sich diese Lage der Sache klar machen; denn für gewöhnlich wird die Rede von dem irrenden Gewissen des Andern so geführt, als ob der Redende der Inhaber des allgemeinen irrthumfreien Gewissens sei. Soll jenes Urtheil zu einer Verständigung, also zur Erzielung gemeinsamer sittlicher Erkenntniß dienen, so muß man im Stande sein, den Irrthum des Andern durch umfassendere sittliche Regeln zu widerlegen, als welche in dem eigenen Gewissen ausgedrückt sind, welches immer nur eine Auctorität besonderer Art und begrenzten Umfanges ist. Dieser Ueberlegung gemäß wird man auch die Schonung des als irrig beurtheilten Gewissens der Anderen zu begrenzen haben. So oft diese Haltung aus sittlichen, insbesondere pädagogischen Gründen geboten sein mag, so ist doch daran zu erinnern, daß man es wegen des Werthes der sittlichen Gemeinschaft im Ganzen nicht dabei beruhen lassen darf, daß jeder Stand, jede Confession, und unter den Evangelischen jede religiöse und kirchliche Richtung ihr besonderes Gewissen hat und befolgt. Da vielmehr in dieser Form kein sittliches Einverständniß zu erreichen ist, so muß Jeder, der sich zutraut, das Gewissen der andern Gruppe des Irrthums zu zeihen, sich der Erkenntnißmittel versichern, durch die er sie ihres Irrthums überführen könne. Die Schonung irrigen Gewissens ist oft genug eine Schonung der Sünde; das erkennt man aber nur, wenn man auch das eigene Gewissen zum Gegenstande sittlicher Beurtheilung nimmt und sich

von der selbstgefälligen Einbildung lossagt, daß das eigene Gewissen gerade das sei, welches das allgemeine sein sollte.

Der Umfang von Geboten, Verboten und Erlaubnissen des Handelns, welchen Jeder als Glied einer Nation, eines Standes, einer Confession und in seiner Altersstufe als sein Gewissen kennt und für sich geltend macht, ist nichts Angestammtes, sondern etwas im Gemeinschaftsleben Erworbenes. Das ist evident und wird auch durch den Sprachgebrauch bezeugt, daß man sich aus Etwas ein Gewissen macht, nämlich aus der Ausführung einer Handlung oder der Unterlassung einer anderen. Man bringt also in diesen Beziehungen das Gewissen als die Regel hervor, wie man alle Regeln des Handelns als solche aus der Freiheit erzeugt, nicht aber aus einer Schieblade des Gedächtnisses herausnimmt. Es ist freilich das am meisten verbreitete Vorurtheil, daß die Auctorität des Gesetzes für die Bethätigung des wechselnden Willens dadurch sicher gestellt sei, daß man sie als etwas Natürliches oder Naturartiges betrachten und schätzen dürfe. Aus dieser Rücksicht ist die Annahme so willkommen, daß man in dem angeborenen oder natürlich angestammten Gesetze des Gewissens den festen und unwandelbaren Maßstab besitze, welcher den unsicheren und unzuverlässigen Willen gängeln könnte. Diese Voraussetzung also hält die Probe der Erfahrung und Beobachtung nicht aus; ihr Irrthum aber besteht in einer Ueberschätzung der Natur gegen den Geist, welche in allen Fällen die Nachwirkung heidnischer Ueberlieferung verräth. Hingegen ist die specifisch christliche Weltanschauung darauf gestellt, daß der Geist und der sittliche Wille des natürlich geborenen und natürlich beschränkten Menschen übernatürliche Bestimmung hat, und daß deswegen der sittliche Wille nicht an ein mit der natürlichen Ausstattung des Geistes verflochtenes Gesetz, wie vorgeblich das Gewissen wäre, gebunden ist, sondern an das Gesetz der Freiheit.

Es ist hier nicht angezeigt, diese Andeutung weitläufig zu erörtern; denn daraus würde sich die ganze Aufgabe der Sittenlehre ergeben. Dieselbe läßt sich aber nicht beiläufig lösen, wenn ein so besonderer Gegenstand, wie das Gewissen, erklärt werden soll. Die Frage nämlich ist, ob das gesetzgebende Gewissen, welches als erworbene Specialauctorität in gewissen Gruppen der menschlichen Gesellschaft gleiche beziehungsweise abweichende Handlungsweise vorschreibt, noch in besonderer Weise abgeleitet werden kann. Wenn ein bestimmter Weg zu der Lösung dieser Frage nicht sogleich einleuchtet, so wäre die Frage zu stellen, welche Erscheinung im sittlichen Willen des Menschen am meisten Verwandtschaft mit dem Gewissen verräth, welches nun einmal nicht so isolirt von dem Gebiete des thätigen Willens sein wird, wie es die gangbare Ansicht

voraussetzt. Nun bietet der Sprachgebrauch die fast gleichnamige Tugend der Gewissenhaftigkeit dar, freilich ein Wort, welches in zweiter Stufe von Gewissen abgeleitet ist. Indessen dadurch darf man sich nicht von der Untersuchung der so bezeichneten Sache abschrecken lassen; es käme nur darauf an, daß die Analyse der Gewissenhaftigkeit gelänge, ohne daß der Begriff des Gewissens dazu verwendet werden müßte. Die Gewissenhaftigkeit ist ohne Zweifel eine Tugend. Tugenden sind erworbene Ordnungen der Vorsätze und Handlungen innerhalb des Willens, welcher sich im Ganzen auf den gemeinsamen guten Endzweck richtet. Diese subjectiven Ordnungen der einzelnen Vorsätze und Handlungen entsprechen den Bedingungen, die dazu gehören, daß der Wille den guten Endzweck verfolgt. Eine wesentliche Bedingung der Art ist nun die, daß der Wille in einem besondern Beruf sein regelmäßiges und begrenztes Arbeitsfeld findet, auf dem er seinen Beitrag zum Ganzen der sittlichen Gesellschaft, nämlich zum Reiche Gottes leistet. Der Wille des Einzelnen muß durch den Beruf in besonderer Weise geregelt sein, damit er dem Gemeinwesen nützlich werde. Menschen ohne Beruf sind bekanntlich unnütz und sich wie Anderen zur Last. Jeder Mensch ist schon durch die natürlichen Bedingungen des Zusammenlebens dazu aufgefordert, seinen Anlagen gemäß einen bürgerlichen Beruf zu ergreifen. Wenn diese besonderen Formen der regelmäßigen Arbeit auf die Production der sittlichen Gemeinschaft bezogen werden, so werden sie zu sittlichen Berufen ausgeprägt. Die Gewissenhaftigkeit ist nun die Tugend, welche der Bedeutung des Berufes für den sittlich guten Willen entspricht, und demgemäß dazu dient, daß man den ergriffenen Beruf als sittlichen ausübt. Oder die Gewissenhaftigkeit ist die vorausgehende Absicht, die einzelnen Vorsätze und Handlungen im Einklang mit dem besondern Beruf zu ordnen, in welchem man dem gemeinen Nutzen dient und seine Lebensbefriedigung erwartet. Die Gewissenhaftigkeit eines Jeden wird sich also an der Uebung seines Berufes entwickeln, oder an der Uebung der Mehrheit von Berufen, an denen man gleichzeitig theilnehmen kann. Denn allerdings schließen sich die bürgerlichen Berufe gegenseitig meistens aus, oder vielmehr die möglichen oder ausführbaren Combinationen derselben sind in der complicirteren Gesellschaft der Gegenwart eingeschränkter als in früheren Zeiten. Aber es gilt als Regel, daß die Männer einen Familienberuf und einen bürgerlichen zusammenfassen sollen. Nun sind die Berufsfelder an sich nicht so mechanisch abgegrenzt, daß nicht jeder durch seine freie Ueberlegung die Grenzen seiner regelmäßigen Thätigkeit finden müßte. Hiefür gilt die Regel, daß Alles, worauf man seine Gewissenhaftigkeit anwendet, eben dadurch in den anerkannten Beruf aufgenommen wird.

Die Handlungen nun, welche in dem Gebiete des sittlich aufgefaßten Berufes als nothwendig zum allgemeinen Besten erkannt werden, sind die Pflichten, welche zugleich den Charakter allgemeiner Liebespflichten und den der besonderen Berufspflichten an sich tragen. Jene allgemeine und diese besondere Beziehung der pflichtmäßigen Handlungen fallen in einander, weil das Besondere durch das Allgemeine gedeckt und das Allgemeine immer im Besondern wirklich wird. Die regelmäßige Form also, in welcher man die dem sittlichen Gemeinwesen dienenden Pflichten erfüllt, ist der Zusammenhang der sittlich aufgefaßten Berufspflichten. Was aber im Einklang mit dem allgemeinen Sittengesetz in jedem Augenblick Berufspflicht ist, findet Jeder durch seine am Beruf geübte Gewissenhaftigkeit. Und zwar wirkt diese Tugend gegenüber den regelmäßigen, alltäglichen Aufgaben unter dem Schein der Gewohnheit, aber hierin zugleich unter der vollen Empfindung der Freiheit und Selbstbestimmung. Man besinnt sich erst auf die Gewissenhaftigkeit als eine besondere, vorausgehende Absicht der Ordnung des Handelns nach dem Beruf, wenn man eine Versuchung zur Abweichung von der Berufspflicht erfährt. Dann kommt es zum Bewußtsein, was gemäß der Gewissenhaftigkeit geboten und verboten ist. Sie regelt aber auch die Erholung, welche mit der Berufsthätigkeit abzuwechseln hat, sie ordnet die Art und die Ausdehnung derselben, und sie zügelt in der gemeinsamen Erholung die Freiheit des geselligen Verkehrs mit Andern, so daß man nicht durch Verletzung derselben die gegenseitige Achtung auf das Spiel setze, welche mit der Schätzung des eigenen sittlichen Berufs Hand in Hand gehen muß. So umspannt die ordnende Wirkung der Gewissenhaftigkeit den größten Theil des menschlichen Lebens, sofern es die Art des sittlich Guten an sich trägt. Allein es bleibt noch ein Gebiet des Handelns übrig, welches nicht im Voraus durch den besondern Beruf umgrenzt ist. Jeder erfährt auch Aufforderungen zu handeln, und zwar sittlich zu handeln, welche in seiner regelmäßigen Berufsthätigkeit nicht vorgesehen sind, namentlich Zumuthungen der Wohlthätigkeit und der Dienstfertigkeit, welche nach verschiedenen Rücksichten erwogen werden wollen, ehe man das Urtheil gewinnt, daß es Pflicht sei, in diesem Falle einem fernstehenden, unbekannten Menschen zu helfen. Man bildet nun dieses Urtheil, indem man in dem gesetzten Falle sich zu der entsprechenden Dienstleistung berufen achtet, oder indem man den Fall in seinen Beruf aufnimmt. Deshalb ist auch hiebei die Gewissenhaftigkeit als der subjective Maßstab der Einordnung des Falles in die Reihe der Pflichten wirksam. Indem also auch über die außerordentlichen Liebespflichten gemäß der Gewissenhaftigkeit zu entscheiden ist, so ergiebt sich, daß diese

Tugend das nächste gesetzgebende Organ in uns selbst ist, aus welchem man erkennt, was regelmäßig oder außerordentlich zu thun geboten und verboten ist, und in welcher Art und welchem Umfange man sich etwas erlauben darf. Allein weil der Beruf, welchem die Gewissenhaftigkeit entspricht, innerhalb des sittlichen Ganzen, dem man dienen will, das besondere regelmäßige Gebiet der Bethätigung ist, und die Complicationen der Berufe nur gruppenweise gleich sind, übrigens aber in besonderer Weise von einander abweichen, so bietet die Gewissenhaftigkeit für Jeden, der sie besitzt, nur den Werth einer Specialauctorität dar. Als solche muß sie bereit sein, sich durch die erkennbaren allgemeinsten Maßstäbe der Sittlichkeit beaufsichtigen und berichtigen zu lassen.

Diese Erörterung macht es nun meines Erachtens evident, daß die Tugend der Gewissenhaftigkeit und was man unter dem gesetzgebenden Gewissen verstehen kann, sich decken. Was dem Wortlaut nach als eine Folge des Gewissens erscheint, ist die Sache selbst, die gesucht wird; die Ableitung der Gewissenhaftigkeit ist zugleich die Erklärung des inneren Gesetzes, welches man Gewissen nennt, und läßt die Grenze erkennen, welche dem Werthe dieser Größe zu setzen ist. Dieses Ergebniß wird nun auch bestätigt, wenn man gewisse Wendungen des Sprachgebrauchs genauer ins Auge faßt. Da ist zunächst das Prädicat „Gewissenlos" ebenso gut dahin zu verstehen, daß Einem das gesetzgebende Gewissen fehlt, als daß er der schuldigen Gewissenhaftigkeit ermangelt. Oder vielmehr, da es auf diesem Gebiete keine bloße Verneinung giebt, die nicht das positive Gegentheil von dem wäre, was eigentlich sein soll, so ist die Gewissenlosigkeit das Gegentheil der Gewissenhaftigkeit. Ein gewissenloser Mensch ist derjenige, bei welchem man die Geltung des innern Gesetzes des Gewissens vermißt, oder vielmehr der, dessen Handlungsweise durch keine Anerkennung besondern Berufes geordnet ist, bei welchem man auf Uebung der Gewissenhaftigkeit, wo man sie erwarten sollte, nicht rechnen darf. Das Prädicat hat in den einzelnen Fällen seiner Anwendung einen überaus verschiedenen Umfang. Die Gewissenlosigkeit ist entweder eine allgemeine oder zeigt sich nur in besonderen, vielleicht ganz untergeordneten Verhältnissen des Lebens, sie ist bei dem Einen so gut wie Grundsatz, bei dem Andern nur ein Fall von gewohnter Fahrlässigkeit. Immer aber erklärt sie sich durch die allgemeine Zurückweisung oder durch die ungebührliche Einschränkung der Bedeutung, welche der sittliche Beruf für den Menschen hat. Zugleich ergiebt sich, daß Gewissenlosigkeit nicht das höchste Prädicat im Bösen ist. Denn mit ziemlich weitgreifender Ausübung derselben kann ein Grad natürlicher Gutmüthigkeit und eine strichweise Dienstfertigkeit verbunden sein. Demgemäß er-

kennt man wiederum, daß das innere Gesetz des Gewissens, dessen Gegentheil die Gewissenlosigkeit ist, nur einen Ausschnitt des erkennbaren allgemeinen Sittengesetzes darstellt, also mit Unrecht auf den ganzen Umfang dieser Größe tarirt wird. „Wider das Gewissen handeln" bedeutet nichts Anderes, als das Gegentheil von dem ausführen, was man als Berufspflicht deutlich erkannt hat. Ein „enges Gewissen" hat derjenige, welcher mehr von seinem sittlichen Berufe ausschließt, als der Andere den Umständen nach von ihm erwartet. Dieses findet meistens seine Anwendung auf den Umfang des Handelns, welches im Allgemeinen als erlaubt vorauszusetzen ist, also auf die Mittel der geselligen Erholung, aber auch auf Fälle von eigentlich sittlichem Handeln, welche ein Anderer von gleichem Berufe zu seinen Pflichten rechnen würde. Ein „weites Gewissen" hingegen ist ein wohlwollender Ausdruck für ein Maß von Gewissenlosigkeit, welches sich mit unzweifelhafter Gewissenhaftigkeit in anderen Beziehungen verbindet. Ein „ängstliches Gewissen" knüpft sich an eine eigenthümliche Unsicherheit des Urtheils, welche Fälle des Handelns durch den Beruf direct geregelt, und welche von demselben gewissermaßen frei gelassen werden, d. h. als Acte der Erholung nur auf die indirecte Regelung durch die Gewissenhaftigkeit angewiesen sind. Ein ängstliches Gewissen erzeugt „Gewissensscrupel", Urtheile, welche dem Handeln voraufgehen oder nachfolgen, und die „Bedenken" ausdrücken, ob eine Handlung, die durch den Beruf als erlaubt erscheint, nicht doch durch ihn verboten ist. Die nachfolgenden Gewissensscrupel haben eine gewisse Aehnlichkeit mit den „Gewissensbissen", sind auch vielfach im Begriff, sich in solche zu verwandeln; allein beides unterscheidet sich doch begrifflich deutlich von einander. Die Gewissensbisse drücken das Unrecht einer begangenen Handlung im Verhältniß zur eigenen sittlichen Gesammtbestimmung kategorisch aus; die Gewissensscrupel vergegenwärtigen die Hypothese des Unrechts einer beabsichtigten oder begangenen Handlung im Vergleich mit dem Berufsbewußtsein. Hieran erkennt man beiläufig die Verschiedenartigkeit der beiden Reihen von Erscheinungen, welche den Namen des Gewissens führen. Es ist aber nun wieder der Maßstab des sittlichen Berufes, den man aufrecht erhält, indem man „sich aus etwas ein Gewissen macht", und „etwas nicht über sein Gewissen bringen kann". Alles dieses sind Ausdrücke der Gewissenhaftigkeit, nach welcher man das Recht zu einer Handlung auf ihre Uebereinstimmung mit unserem sittlichen Berufe untersucht. Endlich betreibt man etwas als „Gewissenssache", sofern man sich durch die eigene Fähigkeit und durch die besonderen Umstände vor allen Anderen berufen findet, etwas Wichtiges auszuführen.

Alle diese Data des Sprachgebrauchs bezeugen die praktische Bedeutung des Gewissens, welche deutlich auf die Ordnung der Gewissenhaftigkeit für das Handeln hinweist. Die daraus entspringenden Regeln haben aber ihre Grenze an dem sittlichen Werthe des Berufs, und werden überschätzt, wenn man sich das Gewissen als das allumfassende, höchste, unüberschreitbare Sittengesetz vorspiegelt, welches nach der von den Stoikern gebildeten Ansicht von Allen in übereinstimmender Weise anerkannt wäre. Solche Ueberlieferungen führen ein zähes Leben, und treiben gelegentlich trotz ihrer Veraltung neue Blüthen. Eine solche ist die neuerdings aufgekommene Redensart von dem „öffentlichen Gewissen", durch welche der ziemlich relativen Größe der öffentlichen Meinung ein stärkeres Gewicht verliehen werden soll, als ihr von Rechts wegen zukommt. Die Fabrikanten der öffentlichen Meinung sind selbst eines hohen Maßes von Gewissenlosigkeit verdächtig; es ist daraus verständlich, daß sie dieselbe hinter dem von ihnen erfundenen öffentlichen Gewissen zu verstecken suchen. Der Ausdruck ist nun in jeder Beziehung widersinnig. Soll er nach der gegebenen Deutung von der Gewissenhaftigkeit verstanden werden, so ist deren Spielraum immer ein besonderer, niemals ein allgemeiner und öffentlicher. Aber auch wenn der Ausdruck nach der gewöhnlichen Deutung des allgemeinen Gewissens verstanden werden soll, so steht ihm der Umstand entgegen, daß dasselbe immer nur als das innere Gesetz in Jedem vorausgesetzt wird. Nichtsdestoweniger ist die Bildung jenes Ausdruckes nur gemäß dieser hergebrachten Vorstellung möglich gewesen. Ein anderer Mißbrauch des Gewissens, welcher sich hieran knüpft, ist der Vorwand, daß das Gewissen eine gesetzgebende Macht für den Einzelnen sei, welcher das letzte Wort gebühre, und daß derjenige, welcher eine Handlungsweise auf sein Gewissen stützt, dadurch berechtigt werde, jede andere sittliche Auctorität abzulehnen, weil er die für ihn entscheidende behaupte. Dieses Verfahren ist in sich nicht ganz klar. Denn so wie es im Streite über Recht und Pflicht vorzukommen pflegt, so wird in ihm die Besonderheit des gesetzgebenden Gewissens zugegeben und nicht auf der Identität und Allgemeinheit desselben in allen Menschen bestanden. Nichtsdestoweniger wird dem eigenen Gewissen der Werth der letzten sittlichen Instanz für mich beigelegt, während doch mein Gewissen als etwas Besonderes darauf angewiesen ist, sich durch die erkennbaren allgemeinsten Grundsätze regeln und berichtigen zu lassen. Wenn also Einer durch die Art, wie er sich auf sein Gewissen beruft, kund thut, daß er dasselbe der Unterordnung unter die oberste Regel des Handelns entziehen und eine auf diese gerichtete gemeinsame Erörterung ablehnen will, so liegt nicht ein Fall von Nöthigung durch die

Gewissenhaftigkeit, sondern ein Fall von Rechthaberei vor, welche hinter dem schön klingenden Titel versteckt werden soll. Die römischen Bischöfe in Preußen pflegen zu sagen, daß sie um ihres Gewissens willen den Gesetzen des Staates nicht gehorchen können. Das heißt, daß ihr amtlicher Beruf die Anerkennung der Aufsichtsrechte des Staates über die Kirche ausschließt, oder vielmehr, daß ihr amtlicher Beruf ihnen die Untergrabung der Selbständigkeit des Staates gegen ihre Kirche gebietet. Denn wenn nicht dieses der Sinn ihres Verhaltens wäre, so könnten sie sich der Collision durch Niederlegung ihres Amtes mit Recht entziehen. Allein es braucht ihnen Niemand zu glauben, daß sie aus persönlicher Gewissenhaftigkeit, aus sittlicher Treue gegen ihren Beruf handeln, nachdem sie ihren bischöflichen Beruf durch die Votirung der Unfehlbarkeit des Papstes oder durch Unterwerfung unter dieselbe überhaupt ruinirt haben. Im Vergleich mit dieser Auctorität giebt es überhaupt keine persönliche Selbständigkeit und Gewissenhaftigkeit, sondern nur den knechtischen Gehorsam gegen päpstliche Gebote, welche heute so und morgen entgegengesetzt lauten, je nachdem die politische Zweckmäßigkeit es fordert. Es ist aber in allen Fällen sehr verdächtig, wenn Collisionen zwischen verschiedenen sittlichen Gebieten, die durch methodische Erkenntniß gelöst werden können, durch Berufung des Einen der Streitenden auf sein Gewissen fixirt und verewigt werden sollen. Leider sind auch noch andere Vertreter kirchlicher Interessen, als die Genannten, zu leicht geneigt, ihr Gewissen ins Spiel zu bringen, wo es sich um technische Fragen handelt. Sie denken nicht daran, daß derjenige, welcher zu freigebig mit der Anrufung seines Gewissens ist, seine Gewissenhaftigkeit dadurch in dasselbe Licht stellt, welches auf die Ehrlichkeit Solcher fällt, die von Versicherungen derselben überfließen. Es ist überhaupt für das Christenthum verhängnißvoll, daß das Maß des kirchlichen Eifers und das der sittlichen Einsicht so oft nicht im Gleichgewicht stehen.

Diese Bemerkung wird schon durch eine Reihe von Erscheinungen in der ältesten Zeit der christlichen Kirche herausgefordert, welche Paulus unter dem Titel des schwachen oder irrenden und des befleckten oder gebrandmarkten Gewissens beurtheilt. Dieser Sprachgebrauch ist ganz verständlich, da es sich um Besonderheiten im christlichen Leben handelt, welche man zu seinem religiösen Beruf rechnet, ohne durch die allgemeine Norm des Christenthums dazu berechtigt oder genöthigt zu sein. Also geborene Heiden unter den Christen machen sich ein Gewissen daraus, an heidnischen Opfermahlen theilzunehmen, weil sie die Götter der Heiden für wirkliche und zwar schädliche Wesen höherer Art halten; geborene Juden unter den Christen machen sich ein Gewissen daraus, Fleisch zu

essen, das von einem heidnischen Opfer herrühren könnte und sie verunreinigen würde. Man sieht, die Einsicht solcher Menschen in den Christenberuf leidet daran, daß sie Reste der früheren Ueberzeugungen festhalten, die durch das Christenthum ungültig gemacht sind. Ihr Gewissen ist schwach, weil ihre Gewissenhaftigkeit durch irrige Erkenntniß geregelt ist. Aber wenn Andere die Enthaltung von Fleischgenuß und die Ehelosigkeit, diese Satzungen vorchristlicher Herkunft, nicht blos für sich verbindlich achten, sondern als Gesetz für alle Christen geltend machen, so ist ihr Gewissen befleckt; sie müssen den Zweifel an der Allgemeingültigkeit dieser Besonderheiten, die sie in den allgemeinen Christenberuf einschließen, geflissentlich unterdrückt haben. Es ist nicht möglich, an dieser Stelle die gleichartigen Erscheinungen schwachen und befleckten Gewissens durch die Kirchengeschichte hindurch zu verfolgen. Es ist bedeutsam genug, daß die ältesten christlichen Urkunden diesen Maßstab an die Hand geben, nach welchem es geboten ist, das schwache Gewissen eines Andern zu schonen und dem befleckten Gewissen, welches uns meistern will, Widerstand zu leisten. Denn darum, daß Einer irgend welche aparte Satzungen mit der allgemeinen Ordnung des christlichen Lebens unter dem Titel seines Gewissens zusammenfaßt, gewinnt er kein Recht auf unbeschränkte Freiheit der Bewegung und auf Achtung der Andern. Die „Gewissensfreiheit" kommt dem Einzelnen nur insofern zu, als die Rechtsordnung des Staates ihn nicht hindern soll, seinem religiösen Beruf, so wie er ihn versteht, gemäß zu leben. Wenn jedoch Einer seinen religiösen Beruf in widerrechtliche und verbrecherische Handlungsweise setzt, und wenn er dafür eine Gemeinde sammeln will, so erfährt er mit Recht die Gegenwirkung des Staates. Denn dessen Vertreter sind befähigt und berechtigt, die Beziehungen der Religion und der Sittlichkeit zu beurtheilen, obgleich sie nicht im Stande sind, von Staats wegen Religion und Sittlichkeit im Volke direct hervorzubringen.

Alle diese Erörterungen haben zur Bestätigung des Ergebnisses geführt, daß das Gewissen immer nur eine Specialauctorität darstellt, welche ebenso gewiß der Regelung durch das allgemeine Sittengesetz unterworfen ist, als der Beruf seinen sittlichen Werth durch die Eingliederung in das Ganze der sittlichen Gemeinschaft, oder in das Reich Gottes findet und behauptet. Es giebt jedoch einen Fall, in welchem das Berufsbewußtsein den höchsten Rang der Auctorität einnimmt und die nach ihm geregelte Gewissenhaftigkeit sich vor keinem anerkannten Gesetze zu beugen braucht, ohne an ihrem sittlichen Werthe Einbuße zu leiden. Diese Stellung in der Geschichte behauptet unser Herr Jesus Christus; weil die Ausführung seines Berufes das umfassende Ganze des sittlichen Lebens, das

Reich Gottes herbeiführt, und das vollständige Sittengesetz der Liebe gegen den Nächsten und gegen den Feind in diejenige Geltung setzt, welche ihm in der Gemeinde Christi beigelegt wird. Collidirt hat freilich sein Lebensberuf mit dem Gewohnheitsgesetze der jüdischen Gesellschaft. Indem er nun aus seinem Berufsbewußtsein heraus sich den Uebeln unterwarf, welche daraus für ihn folgten, hat er seine Gewissenhaftigkeit bewährt und dem Gesetze der allgemeinen Liebe, welchem seine Berufsführung gewidmet war, den weitesten Spielraum eröffnet. Auf Grund dieser Leistung und in Kraft ihres fortwirkenden Antriebes, entspringt jede Reformation des christlichen Lebens aus dem Rechte des reformatorischen Berufs gegen das Gesetz einer von der Wahrheit des Christenthums abgewichenen Gestalt der Kirche. Nach diesem Rechte hat Luther zu Worms sein persönliches Gewissen gegen die höchsten weltlichen Mächte eingesetzt, d. h. seine Gewissenhaftigkeit in der Vertretung des wiedergefundenen reinen Verstandes des Evangeliums. Wir erfreuen uns dieses Conflictes, weil wir uns seines Ertrages für uns erfreuen und unser Mitgefühl durch keinen tragischen Ausgang in Anspruch genommen wird. Weniger erfreulich ist der Nachklang des Tages zu Worms in der häufigen Rede von dem „protestantischen Gewissen", durch welche die Sache des Protestantismus wirklich nicht gefördert wird.

III.

Es sind also zweierlei Reihen von Erscheinungen zu unterscheiden, welche mit demselben Namen des Gewissens bezeichnet werden. Dieses Ergebniß hat etwas Befremdendes, da Erscheinungen der einen und der anderen Reihe in der Erfahrung sehr eng verbunden sein können. Wer dem Verbot seines gesetzgebenden Gewissens nicht Gehör gegeben hat, wird der Gewissensrüge sein Ohr öffnen müssen. Wer vor einer Handlung, die er doch begeht, Gewissensscrupel oder Bedenken gehegt hat, wird nachträglich vielleicht von Gewissensbissen gequält werden. Wenn man gewohnt gewesen ist, solche Erfahrungen durch die bisher gangbare Ansicht zu beleuchten, daß das Gewissen im Vergleich mit dem Willen eine in sich geschlossene Größe sei, die sich nur verschiedene Anwendungen gebe, so wird man durch die gegebene Darstellung der Sache sich schwer überzeugen lassen. Jedenfalls wird die Rückfrage beachtet werden müssen, ob denn das rügende und das gesetzgebende Gewissen wirklich verschiedenen Wurzeln entsprießen und im Grunde nichts mit einander gemein haben? Wenn die Zustimmung zu den obigen Ergebnissen nur an der Bejahung dieser Bedingung hängt, so wird die bejahende Antwort zum Abschlusse

der Untersuchung dienen. Aber freilich muß man recht gründlich auf die hergebrachte Illusion verzichten, daß das Gewissen als eine in sich geschlossene, fertige Naturbestimmtheit des sittlichen Erkennens und Gesammttriebes dem beweglichen und stets unzuverlässigen Willen allgegenwärtig gegenüberstehe. Man wird ferner auf das deutliche Zusammensein und die durchgängige gegenseitige Verflechtung beider Reihen des Gewissens am wenigsten auf den Stufen der sittlichen Entwickelung zu rechnen haben, in welchen die Naturbestimmtheit des Willens noch überwiegt. Wenn auch im unreifen Kindesalter die natürliche Unschuld durch lebhafte Empfindungen des rügenden Gewissens sich zu erkennen giebt, so kann man gleichzeitig nichts weniger erwarten, als den Besitz einer irgendwie befestigten Gewissenhaftigkeit, welche sich immer nur an das Verständniß und die Gewohnheit eines Berufes knüpft. Solange aber ein Kind zum Spielen berechtigt ist, fehlt ihm der Anlaß zur Entwickelung von Gewissenhaftigkeit. Die Stetigkeit des Gehorsams eines gut erzogenen Kindes, seine Anhänglichkeit an die Eltern und Erzieher, endlich die Ordnungsliebe, welche dazukommt, sind als Erscheinungen besonderer Gewöhnung von unzweifelhaftem sittlichen Werth, aber sie sind noch nicht auf Gewissenhaftigkeit zu beurtheilen. Diese innere Ordnung der Vorsätze und Handlungen, deren Spannkraft und deren Selbstbescheidung der Stellung des sittlichen Berufs in dem Ganzen der sittlichen Gesellschaft entsprechen, läßt sich nur auf der Stufe des reifen, tugendhaften Charakters erwarten. In diesem wird man nun auch auf eine besondere Elasticität des rügenden Gewissens zu rechnen haben. Und zwar ist diese Erscheinung, wenn sie im reifen Charakter eintritt, noch besonders ausgezeichnet als Probe des erworbenen sittlichen Zartgefühls. Das Zusammentreffen der beiden Reihen des Gewissens in dem gereiften sittlichen Charakter erklärt sich nun daraus, daß die Erklärungsgründe, welche für die eine und die andere Reihe nachgewiesen wurden, nicht gleichgültig gegen einander sind, vielmehr, genau betrachtet, sich gegenseitig einschließen. Das rügende Gewissen war darauf zurückgeführt worden, daß die allgemeine Selbstbestimmung zum gemeinsamen Guten, welche durch eine einzelne unrechte Handlung unterbrochen worden ist, sich dem Bewußtsein als die unbedingte Rüge des begangenen Vergehens vergegenwärtigt. Diese eigentliche Selbstbestimmung zum Guten oder die sittliche Freiheit, welche in dem rügenden Gewissen offenbar wird, ist auf den unentwickelteren Stufen der sittlichen Bildung vielmehr als Ahnung gegenwärtig, und wird in diesem Falle schwerlich je in bestimmter Vorstellung gefaßt und ausgesprochen. Hiezu gelangt man aber, wenn die allgemeine Selbstbestimmung zum Guten durch die Erfahrung von dem Werthe des be-

sondern sittlichen Berufes sowohl deutlich begrenzt als aufgeklärt und verstärkt wird. Denn in dem als sittlich geschätzten Berufe erfährt und erkennt man das Zusammenfallen der eigenen Freiheit mit der durch die Gesellschaft und ihr Gesetz ausgeübten Nöthigung. Ist also die allgemeine Selbstbestimmung zum Guten der Grund des rügenden Gewissens, wird aber diese eigentliche Freiheit zur vollständigen Gewißheit und Fertigkeit, indem man in der Uebung des sittlichen Berufes die Gewissenhaftigkeit erwirbt, so ist es erklärt, daß das rügende Gewissen einerseits als die Vorstufe des gesetzgebenden auftritt, andererseits seine nicht zu lähmende Spannkraft gerade dann beweist, wenn die Gewissenhaftigkeit dem Charakter das Gepräge seiner Reife und Durchgebildetheit verleiht. So ist der Zusammenhang, aber auch die Verschiedenheit der beiden Reihen des Gewissens darin begründet, daß der sittliche Wille in verschiedenen Stufen sich verwirklicht. Dieses gilt auch zunächst dafür, daß das rügende Gewissen als das sittliche Zartgefühl erst dann zur vollen Geltung gelangt, wenn die Gewissenhaftigkeit im Charakter herrscht. Denn die Gewissensrüge setzt ja immer nur dann ein, wenn die Gewissenhaftigkeit beim Handeln ausgesetzt hat; also wenn der im Ganzen gewissenhafte Wille im einzelnen Falle sich selber untreu geworden und unter die Stufe herabgekommen ist, die ihm gebührt. Dann dient das rügende Gewissen dazu, daß der Faden der Gewissenhaftigkeit wieder aufgenommen werde. Aber vielmehr ist das rügende Gewissen unter diesen Umständen die Erscheinung der sich herstellenden Gewissenhaftigkeit selbst. Denn die allgemeine Selbstbestimmung zum Guten ist dem reifen Charakter eben in der Form seines sittlichen Berufsbewußtseins gegenwärtig. So bewährt sich in diesem Zusammenhange auch die Einheit der beiden Reihen. Aber sie bewährt sich so an dem erfüllten Ziele der Freiheitsentwickelung, nicht an einem vorgeblichen gesetzlichen Naturgrunde derselben.

Lesefrüchte aus dem heiligen Bernhard.

Indem ich kürzlich die 86 Predigten des heiligen Bernhard über das Hohelied zu einem bestimmten Zweck gelesen habe, sind mir eine Reihe von Aussprüchen desselben begegnet, welche mir aus einer andern Rücksicht, als welche mich bei der Lesung leitete, wichtig geworden sind. Ich fand in ihnen eigenthümliche Beiträge zu der christlichen Lehre, welche von deren gewöhnlicher Fassung abweichen. Den Grund davon mußte ich darin erkennen, daß der Prediger die Lehrstoffe nicht in dem geschichtlichen Verlauf aufgefaßt hat, welchen die dogmatische Theologie bei Katholiken, wie bei Evangelischen innehält, und welcher so beschaffen ist, daß bei den früher dargestellten Lehren niemals auf die folgenden gerechnet wird. Vielmehr ergiebt sich ohne Schwierigkeit, daß der Prediger die Lehrpunkte so gebraucht, wie sie sich in dem praktischen Gesichtskreise darstellen, welcher durch sein Einverständniß mit den christlichen Zuhörern oder durch das kirchliche Gemeinbewußtsein, das er anbaut, bezeichnet ist. Dadurch werden nothwendig die Lehren in eine andere Gestalt gebracht, als welche sie in der hergebrachten Dogmatik behaupten. Zugleich läßt sich nicht verkennen, daß in dieser modificirten Form die Lehren zu Gliedern einer Gesammtanschauung ausgeprägt sind, deren beherrschender Gedanke der ist, daß die ganze Welt nur als das Mittel für die von Gott geliebte Gemeinde Christi geschaffen und geleitet wird. Daß Bernhard aus diesem Gesichtspunkt die christliche Weltanschauung hat entwerfen können, und daß man deren auf einander passende Glieder erkennen kann, obgleich sie in den einzelnen Predigten zerstreut vorkommen, ist ein Beweis seiner religiösen Genialität. Diese hat ihn nicht gehindert, als dogmatischer Theolog sich in der Lehrüberlieferung seiner

Kirche zu bewegen. In dieser Hinsicht interessirt er uns evangelische Theologen nur als Mann der Vergangenheit. Allein in jener Beziehung verdient er unsere Aufmerksamkeit auch in der Gegenwart, weil es doch wohl zweckmäßiger ist, den theologischen Unterricht so einzurichten, daß man aus ihm die directe Anleitung zur religiösen Rede empfängt, als so, daß man entweder in die dringende Verlegenheit geführt wird, Dogmatik zu predigen, oder seine Dogmatik vergessen muß, um religiöse Rede ausüben zu können.

1. Werth der Erbsünde. Sermo 69, 3. Angelo in furore punito, immo damnato, homo iram tantum sensit, non furorem. Nempe cum iratus (deus) fuit, misericordiae recordatus est. Propter hoc semen ejus filii irae, et non furoris, usque in hodiernum diem. Si non nascerer filius irae, non opus esset renasci: si furoris filius nascerer, aut non contigisset, aut non profuisset renasci. . . Cum iratus fuerit, misericordiae recordabitur, non cum jam usque ad furorem exarserit. Vae filiis diffidentiae, his quoque, qui ex Adam sunt, qui nati filii irae ipsi sibi iram in furorem . . . convertunt. Denique thesaurizant sibi iram in die irae. Ira autem accumulata, quid nisi furor? Peccaverunt peccatum diaboli. . . Vae etiam, quamvis mitius, quibusdam filiis irae, qui nati in ira non exspectaverunt renasci in gratia. Nempe mortui, in quo et nati, irae filii permanebunt. Irae dixerim, non furoris, quia, ut piissime creditur, mitissimae sunt poenae totum, quo addicti sunt, aliunde trahentium. — Die Umdeutung, welche hierin die Lehre Augustins über die Erbsünde erfährt, ist dadurch herbeigeführt, daß der Grad des Schadens, mit welchem die Nachkommen Adams geboren werden, sich nach der Denkbarkeit der im Christenthum bestimmten Wiedergeburt richten muß. Steht es im christlichen Gemeinbewußtsein fest, daß Nachkommen Adams, die als solche Gegenstände des Zornes Gottes sind, wiedergeboren werden, so kann das Urtheil Gottes über Adam und sein Geschlecht mit der Erbsünde zusammen nicht als das der ewigen Verdammniß gedacht werden. Zu diesem Zweck unterscheidet Bernhard zwischen ira und furor dei. Nur die Wuth Gottes, welche der Teufel erfahren hat, ist von der ewigen Verdammniß begleitet, der Zorn Gottes, welchen Adams Geschlecht bis zur Gegenwart erfährt, wirkt nicht an sich ewige Verdammniß, weil in ihm die Aussicht auf die Barmherzigkeit Gottes eingeschlossen ist. Um also zur Verdammniß zu gelangen, muß ein Mensch in Unglauben sich der Gnadenoffenbarung Gottes widersetzen; durch dieses freiwillige, gegen die Erbsünde abgestufte Verhalten verdoppelt der Ungläubige seinen Stand unter dem Zorn

Gottes, oder zieht die Wuth Gottes wie der Teufel auf sich, weil er dessen Maß der Sünde erreicht. Demgemäß trifft auch die Kinder, welche sterben, ohne die Taufe zu empfangen, welche also die Wiedergeburt nicht erfahren, die mildeste Strafe. Ich lasse dahingestellt, ob die Unterscheidung zwischen furor und ira und die Beziehung zwischen ira und misericordia biblisch richtig ist; aber die Einheit des göttlichen Heilsplanes, welche Augustin daran giebt, ist durch Bernhards Darstellung gewahrt.

2. Bedeutung des Todes. Sermo 72, 8. Quis est homo, qui vivet, et non videbit mortem? Dicat pro ira quis: ego non minus pro misericordia putem, ne electos scilicet, propter quos omnia fiunt, diu defatiget molesta contradictio, qua captivi ducuntur et ipsi in lege peccati, quae est in membris ipsorum. Horrent nimirum, aegerrimeque ferunt turpem captivitatem et tristem contentionem. — Religiös angesehen ist der Tod nicht im Allgemeinen die Folge der Sünde; denn für die Frommen ist er eine Erfahrung der göttlichen Barmherzigkeit, ein Act der Erlösung von dem Widerspruch zwischen dem Gesetz in den Gliedern und dem geheiligten Willen. Man kann also religiös oder christlich die Bedeutung des Todes nicht einhellig bestimmen, sondern nur doppelt nach der Verschiedenheit der Menschen als Sünder und als Erwählte. Und da die Erwählten, wegen deren Alles geschieht, die den Zweck der Welt und ihrer Ordnung bilden, auch den Beziehungspunkt für alle religiöse Welterkenntniß abgeben, so ist die Deutung des Todes als eines Erlösers seiner Deutung als Strafe der Sünde übergeordnet.

3. Gerechtigkeit aus dem Glauben. Sermo 22, 7. Primo quidem veritatis doctor depulit umbram ignorantiae tuae luce sapientiae suae. Per iustitiam deinde, quae ex fide est, solvit funes peccatorum, gratis iustificans peccatorem. Addidit quoque sancte inter peccatores vivere, et sic tradere formam vitae tanquam viae, qua redires ad patriam. 8. Quamobrem quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitit iustitiam, credat in te, qui iustificas impium, et solam iustificatus per fidem pacem habebit ad deum. Qui ergo iustificati a peccatis sectari desiderant deliberantque sanctimoniam, audiant te clamantem . . . Passio tua ultimum refugium, singulare remedium. Deficiente sapientia, iustitia non sufficiente, sanctitatis succumbentibus meritis, illa succurrit. Quis enim de sua vel sapientia vel iustitia vel sanctitate praesumat sufficientiam sibi ad salutem? . . . Delicta iuventutis meae et ignorantias meas ne memineris et iustus sum. Verumtamen nisi

interpellet sanguis tuus pro me, salvus non sum. 9. In odore justitiae cucurrit Maria Magdalena, cui dimissa sunt peccata multa, quoniam dilexit multum, iusta profecto et sancta et non iam peccatrix, quemadmodum Pharisaeus exprobrabat, nesciens iustitiam seu sanctitatem dei esse munus, non opus hominis, et quia non modo iustus sed et beatus, cui non imputabit deus peccatum. 11. Unde vera iustitia nisi de Christi misericordia . . . Soli iusti, qui de eius misericordia veniam peccatorum consecuti sunt. — Ein Lutheraner hätte über die Rechtfertigung aus dem Glauben sich kaum richtiger aussprechen können. Warum aber ist dieses dem heiligen Bernhard gelungen, welcher übrigens die katholische Lehre von der Justification ohne alle Schwierigkeit vertreten hat? Weil er sich über die Rechtfertigung innerhalb der Anschauung der Christen von ihrem religiösen und sittlichen Zustande orientirt hat. Die officielle Lehre löst blos die Frage, wie ein geborener Sünder fähig wird, gute Werke zu thun. Hienach bemessen gehört die Justification nur in den Uebergang zum Christenstande, und bildet entweder nur eine Erinnerung für den Gläubigen; oder, soweit es eine Aufgabe ist, die Justification zu vermehren, kommt dieselbe nur im Begriff der Verdienste zur praktischen Anschauung. Wenn aber die Gerechtigkeit als Gnadenwirkung Gottes ein stets gegenwärtiger Maßstab der christlichen Selbstbeurtheilung sein soll, so muß sie so dargestellt werden, wie es Bernhard erreicht hat. Das ist bekanntlich auch der Umstand, welcher es Luther möglich gemacht hat, die übereinstimmende Fassung dieses Gedankens zu entdecken, weiterhin aber auch die katholische Lehre von der Justification außer Gültigkeit für seine Anhänger zu setzen. Freilich ist der Erwerb Luthers auf diesem Punkte dadurch unsicher gemacht, daß er und seine nächsten Genossen es unterlassen haben, auch alle übrigen nothwendigen christlichen Begriffe nach demselben Maßstabe zu berichtigen. Anstatt dessen ist die lutherische Rechtfertigungslehre in der Reihenfolge der loci an denselben Ort gestellt worden, den die gleichnamige katholische Lehre behauptete, als ob es sich in beiden um den gleichen Zweck handelte, den Uebergang vom Sündenstand des Einzelnen in den Gnadenstand zu beschreiben. So gestellt ist die Lehre so gut wie unverständlich. Versteht man sie aber in ihrer ursprünglichen praktischen Bedeutung für den Christen, der sich im Glauben auf die Gründe und die Beziehungen seines religiösen Selbstgefühls und Werthgefühls beurtheilt, warum will man dann nicht danach auch das Gewicht der allgemeinen Sündhaftigkeit und die Bedeutung des Todes in der Weise verstehen? Denn die hergebrachten dogmatischen Formeln darüber kann

kein Christ in der Erfahrung erproben und in wirksamer Weise Anderen zur Ueberzeugung bringen.

4. Das Erlösungswerk Christi. Sermo 20, 2. Super omnia reddit amabilem te mihi, Jesu bone, calix quem bibisti opus nostrae redemtionis. Hoc omnino amorem nostrum facile vindicat totum sibi . . . Multum quippe laboravit in eo salvator, nec in omni mundi fabrica tantum fatigationis auctor assumsit. Illa denique dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt. At vero hic et in dictis suis sustinuit contradictores et in factis observatores et in tormentis illusores et in morte exprobratores. Ecce quomodo dilexit. — Sermo 11, 3. Quod praecipuum est et maximum, opus videlicet nostrae redemtionis a memoria redemtorum aliquatenus non recedat. In quo opere duo potissimum vestris studiis intimare curabo: modum et fructum. Et modus quidem dei exinanitio est, fructus vero nostri de illo repletio. — Sermo 6, 3. Dum in carne et per carnem facit opera, non carnis sed dei, naturae utique imperans superansque fortunam, stultam faciens sapientiam hominum daemonumque debellans tyrannidem, manifeste ipsum se esse indicat, per quem eadem et ante fiebant, quando fiebant. In carne, inquam, et per carnem potenter et patenter operatus mira, locutus salubria, passus indigna evidenter ostendit, quia ipse sit, qui potenter sed invisibiliter secula condidisset, sapienter regeret, benigne protegeret. Denique dum evangelizat ingratis, signa praebet infidelibus, pro suis crucifixoribus orat, nonne liquido ipsum se esse declarat, qui cum patre suo quotidie oriri facit solem super bonos et malos, pluit super iustos et iniustos? — Die Person Christi, welche Bernhard als Gott und Mensch in Einem voraussetzt, läßt sich in der religiösen Rede nur darstellen als das Subject ihres heilsamen Wirkens; in einer Predigt das Verhältniß der zwei Naturen zur Person und unter einander erörtern zu wollen, wäre abgeschmackt. Daraus würde sich aber ergeben, daß auch die Theologie nur zweckmäßig verfährt, wenn sie ihre Erörterung der Person Christi nicht außerhalb des eben bezeichneten Rahmens seines werthvollen Wirkens vornimmt. Wenigstens die Theologen lateinischer, abendländischer Herkunft werden es rathsam achten dürfen, sich hierin an Bernhard zu orientiren. Für die griechische Theologie ist die Lehre von dem Bestande der Person Christi in den beiden Naturen das übliche Thema; aber auch das einzige, oder der Ausdruck für das Ganze, was man zu begreifen strebt. Denn die Verbindung der beiden Naturen in der Incarnation des Logos-Gott wird eben begriffen

als der Act der Vergottung der menschlichen Natur überhaupt, ihrer Durchdringung mit Unvergänglichkeit, ihrer Erlösung von der Vergänglichkeit. Sündenvergebung und Versöhnung mit Gott sucht der Grieche nicht in Christus; das verdient er sich durch seine guten Werke. Aber für das lateinische Christenthum ist die Reihe der Aussprüche Bernhards charakteristisch. Denn hier wird der Werth Christi in seinem Wirken oder, was gleich gilt, in dem Wirken Gottes in ihm erkannt. Die Erlösung wird nicht mehr in die Incarnation eingeschlossen gedacht, dem Allmachtsact, welcher gleicher Art wie die Weltschöpfung ist. Die Erlösung ist als Leistung der Liebe Gottes, als eine Leistung, welche die Gegenliebe hervorruft (wie Bernhard trotz seiner Bestreitung Abälards weiß), nur zu verstehen aus der Bemühung des Gottmenschen, welche dem Gewicht der Hemmungen entspricht, welche seine sündhaften Gegner darbieten. Die Liebe als die Geduld, welche diesen Gegenwirkungen Stand hält und sie überdauert, ist also die Werthbestimmung der Gottmenschheit, welche Bernhard an dieser Stelle zum Ausdruck bringt. Daß derselbe, welcher die Welt ohne Anstrengung schafft und erhält, die Anstrengung der Geduld über sich nimmt, um seine Liebe zur Erlösung der Sünder zu bewähren, ist ohne Zweifel der Inhalt der exinanitio Dei. Es ist für meinen Zweck gleichgültig, die Frage zu beantworten, ob Bernhard in diesem Begriffe einer theologischen Tradition folgt. In den Werken von Baur und Dorner habe ich keine Auskunft darüber gefunden; bei dem letzteren kommt der Name Bernhards überhaupt nicht vor. Aber soviel ist aus der dritten Aeußerung Bernhards klar, daß er die exinanitio Dei nicht verstanden hat, wie die modernen Kenotiker. Denn in demjenigen, welcher den Undankbaren, den Ungläubigen, den Mördern Güte erweist, erkennt er denselben, welcher mit dem Vater die Sonne aufgehen und erquickenden Regen fallen läßt über Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte. Diese großartige Betrachtung beschämt aber auch die feige und halbe Durchführung des Schema der communicatio idiomatum, auf welche sich die alten rechtschaffenen Lutheraner leider beschränkt haben. Deus in carne passus est indigna. In diesem Satze nämlich ist Gott gedacht als derjenige, welcher die von ihm mit Macht geschaffenen Welten (darin liegt die Abzweckung auf das Heil der Menschen) mit Weisheit lenkt und mit Güte schützt. Wenn von dem allmächtigen Gott behauptet wird, daß er die Anstrengung der liebevollen Geduld den Hemmungen durch den Sünder entgegengesetzt hat, so kann auch die Erduldung von Gegenwirkungen, die seiner unwürdig sind, ihm unter dem Gesichtspunkte beigelegt werden, daß dieselbe das Mittel ist, durch welches er

die Weltordnung auf das Heil der Menschen hin weise und gütig leitet. Denn er ist auch als der Weise und Gütige der Allmächtige. Oder vielmehr er ist als allmächtig nur zu denken, indem er als gütig und weise in der Gründung und Leitung der secula, d. h. in der Leitung der Welt auf die Seligkeit der Erwählten erkannt wird, propter quos omnia fiunt. Die modernen Kenotiker und die alten Lutheraner versehen es gleichmäßig darin, daß sie die Allmacht als die Grundeigenschaft Gottes dem Leiden oder der Geduld Christi direct gegenüberstellen. Sollen sie nun diesen zugleich als Gott denken, so müssen sie einen Widerspruch zwischen beidem finden, den sie scheinbar in entgegengesetzter Weise lösen. Und doch kommt die Auskunft jener und die Formel dieser: deus passus est secundum carnem auf das Gleiche hinaus. Aber Bernhard gelingt es, die Schwierigkeit zu lösen, indem er Gott als denjenigen erkennt, qui solem oriri facit super bonos et malos, pluit super iustos et iniustos. Nicht die nackte Allmacht, sondern diejenige, welche das Mittel der Güte ist, kommt für Bernhard in Betracht, indem er es versteht, daß es eine specifische Offenbarung oder Wirkung Gottes in Christus ist, die Geduld gegen die Hemmungen und Gegenwirkungen der Sünde zu bewähren, und die Liebe in der Form der Anstrengung des Willens. Unter dieser Bedingung kann auch das Schema der communicatio idiomatum durchgeführt werden, welches trotz der modernen Kenotiker die treffendste Form ist, in welcher die Aufgabe der Christologie gestellt ist.

5. Das wiederhergestellte Ebenbild Gottes im Menschen. Sermo 21, 6. Sic te non deseret spes in tempore malo nec in bono providentia deerit, erisque inter adversa et prospera mutabilium temporum tenens quandam aeternitatis imaginem, utique hanc inviolabilem et inconcussam animi aequalitatem, benedicens dominum in omni tempore, proindeque vindicans tibi etiam in huius nutabundi seculi dubiis eventibus certisque defectibus perennis quodammodo incommutabilitatis statum, dum te coeperis reformare in insigne illud antiquum similitudinis aeterni dei ... In qua se conditum novit ac per hoc etiam cogens, ut dignum est, seculum istud, quod propter se factum fuit, versa vice mirum in modum conformari sibi, dum omnia ei cooperari in bonum incipiunt, tanquam in propria et naturali forma, abiecta degeneri specie, recognoscentia dominum suum, cui ad serviendum creata fuere. 7. Unde arbitror illum sermonem, quem dixit de se Unigenitus, videlicet si exaltaretur a terra, omnia traheret ad seipsum, cunctis quoque eius fratribus posse esse

communem, his utique, quos pater praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui . . . Quod si ita est, non putent divites huius seculi, fratres Christi sola possidere caelestia . . . Possident et terrena et quidem tanquam nihil habentes sed omnia possidentes, non mendicantes ut miseri sed ut domini possidentes, eo magis domini quo minus cupidi. Denique fideli homini totus mundus divitiarum est. Totus plane, quia tam adversa quam prospera ipsius aeque omnia serviunt ei et cooperantur in bonum. — Sermo 85, 5. Nihil omnipotentiam Verbi clariorem reddit, quam quod omnipotentes fecit omnes, qui in se sperant. Denique omnia possibilia credenti. Annon omnipotens, cui omnia possibilia sunt? Ita animus, si non praesumat de se, sed si confortetur a Verbo, poterit utique dominari sui, ut non dominetur ei omnis iniustitia. Ita, inquam, Verbo innixum et indutum virtute ex alto nulla vis, nulla fraus, nulla iam illecebra poterit vel stantem deiicere, vel subiicere dominantem. — Wenn in der Lehre vom Urstande der Menschen die Herrschaft über die Welt zu der ursprünglichen Vollkommenheit derselben und zum göttlichen Ebenbilde in ihm gerechnet wird, und unter den Folgen ihrer Sünde bemerkt zu werden pflegt, daß dieser Vorzug an sein Gegentheil, die Herrschaft der Welt über die Menschen, verloren gegangen sei, so ist in der gewöhnlichen Darstellung der Dogmatik nicht dafür gesorgt, daß die Herstellung der Herrschaft über die Welt unter den Merkmalen der Erlösung aufgewiesen werde. Wenn man bei der Lehre vom Heilsstande des Gläubigen angekommen ist, so liegt theils der durch die Sünde verlorene Urstand soweit zurück, theils hat man mit den Begriffen iustificatio, vocatio u. s. w. so viel zu thun, daß man vergißt, jenes Merkmal der Erlösung als einen wesentlichen Umstand zur Darstellung zu bringen. Das ist eine Folge davon, daß man die Dogmatik an einem geschichtlichen Faden abspinnt; denn je länger derselbe ist, um so schwächer wird er, und zu schwach, um alle nothwendigen Erinnerungen fortzutragen. Allein wer sich innerhalb des Heilsstandes über dessen verschiedene Beziehungen Rechenschaft giebt, wird, obgleich seine persönliche Erinnerung nicht auf den Sündenfall der Stammeltern zurückreicht, nachweisen können, worin das göttliche Ebenbild besteht, dessen Erneuerung durch Christus denen zugesichert ist, welche Gott zur Aehnlichkeit mit seinem erstgeborenen Sohn vorherbestimmt hat. Bernhard hat die Punkte in musterhafter und erschöpfender Weise bezeichnet, welche für den Gläubigen nach der Seite Gottes und nach der Seite der Welt hin in Betracht kommen. Die Stetigkeit und Unveränderlichkeit des

guten, im Dank gegen Gott erscheinenden Willens ist die Gleichheit mit dem ewigen Gott, oder das ewige Leben, dessen man sich in der Umgebung durch unsichere Erfolge, durch unzweifelhafte Mängel, durch den Wechsel von Glück und Unglück erfreut und versichert. Indem man unter diesen fortdauernden Umständen der irdischen Mängel stets fähig ist, Gott zu danken, und darin die Kraft des guten Willens über das natürlich gegebene Verhältniß zwischen der Welt und uns ausübt, so unterwirft man sich die Welt, die, wie sie für die Menschen als Brüder Christi geschaffen ist, hiedurch den Zwang des Herrn erfährt, sich nach ihm zu richten und zu seinem Zwecke mitzuwirken. Denn eben auch Gott ist die Macht über die Welt und den Wechsel in ihr als der sich gleich bleibende gute Wille, welcher um seiner selbst willen die Gemeinde der seinem Erstgeborenen gleichartigen Menschen als den Zweck der Welt ewig sich vorsetzt. Denn nur mit Einschluß dieser Zweckbeziehung können wir den Willen Gottes als gut oder als die Liebe erkennen. Diese Bestimmungen ergeben sich, wenn wir die unter 4. erörterten Andeutungen des richtigen Begriffs von Gott mit den unter 5. vorliegenden Anspielungen auf die Ewigkeit Gottes combiniren. Eine eigenthümliche Anwendung von der den Gläubigen zustehenden Herrschaft über die Welt macht Bernhard noch durch die Behauptung, daß die Selbstbeherrschung der Gläubigen in dem Gebrauch der irdischen Güter, die Ermäßigung ihrer natürlichen Begierde nach denselben auch den Weltmenschen es zur Erkenntniß bringen kann, daß die Gläubigen, indem sie von den weltlichen Gütern nicht beherrscht werden, eben dieselben sich unterwerfen. Denn ein Drittes giebt es nicht in dem Verhältniß zwischen der Welt und den Menschen. Endlich ist es noch ein wichtiger Beitrag zu dem Begriff von Gott, daß Bernhard in der so zu verstehenden Herrschaft der Gläubigen über die Welt, oder in der Zuversicht des Glaubens, der seinen Antrieb, sein Maß, seine Kraft von Christus empfängt, und Alles zu leisten vermag, einen Grund für die göttliche Allmacht Christi erkennt. Sind jene Leistungen des Glaubens und dieses Attribut Christi als gleichartig anzusehen, so ist die Allmacht Christi auch nur unter der Bedingung zu denken, daß er als der Träger desselben guten Willens erkennbar ist, welcher auch die Allmacht Gottes sicher stellt, indem er sie dem ewigen Zwecke Gottes unterordnet.

Man sieht, Bernhard verfährt in diesen Gedankenreihen so, daß er die böse Nachrede erfahren könnte, durch Ausscheidung der Metaphysik aus der Theologie entwerthe er das Christenthum. Ich halte es für gerathen, hierüber einige Aufklärung zu schaffen; denn diejenigen, welche den Anspruch erheben, die Theologie müsse ihr höchstes Problem meta-

physisch auffassen und lösen, wissen offenbar nicht, was sie sagen. Den letzten Anlaß zu diesen Reden kann ich nur darin finden, daß Aristoteles in der Disciplin, welche den Titel Metaphysik sehr zufällig bekommen hat, auch eine Beziehung der Welt erörtert, welche er Gott nennt. Weil nun diejenigen Philosophen bis auf Christian Wolf hinunter, welche dem Aristoteles nachgearbeitet haben, in der Metaphysik auch eine Lehre von Gott vortragen, so gilt bei gewissen Leuten jede wissenschaftliche Bestimmung des Gottesbegriffs auch innerhalb der positiven Theologie für metaphysische Erkenntniß. Ferner, weil etwas, was Gott genannt wird, in Aristoteles' Metaphysik vorkommt, so gilt die Metaphysik für die am höchsten gerichtete und greifende wissenschaftliche Erkenntniß. So viel ich aber weiß, behauptet die Metaphysik des Aristoteles die Stufe der elementarsten und unbestimmtesten Erkenntniß der Wirklichkeit, da sie nur diejenigen Begriffe aufzeigt, in welchen die Naturdinge und die geistigen Größen ohne Unterschied aufgefaßt und erklärt werden. Die Begriffe des Allgemeinen und Einzelnen, der Form und des Inhalts, des Dinges, der bewegenden und der Zweck-Ursache sind eben deshalb nicht die Erkentniß von höchstem Werthe, weil sie die Wirklichkeit nicht erschöpfen, vielmehr bei ihnen darauf gerechnet wird, daß sie durch die Erkenntniß der besonderen Bedingungen und Gründe überboten werden, aus denen ein Theil der Dinge als Naturwesen, der andere als geistige Kräfte oder Personen erkannt wird. Da nun im wissenschaftlichen Erkennen das Bestimmte höheren Werth hat als das Unbestimmte, so ist die metaphysische Erkenntniß der Dinge im Allgemeinen nur die Vorbereitung der bestimmten Erkenntnisse in Physik und Ethik. Physik und Ethik sind also dem Zwecke und dem Werthe nach der metaphysischen Erkenntniß übergeordnet. Nun rechnet aber Aristoteles auch den Begriff von Gott zur Metaphysik. Mit diesem Namen aber belegt er den letzten Endzweck, welcher über allen Zweckursachen in der Welt stehen soll, welcher unbewegt, also auch ohne Willen, sich selbst denkend, die zweckmäßig zusammenhängenden Dinge, welche sich nach ihm hin bewegen, als Einheit erkennen läßt. Mit welchem Rechte Aristoteles diese Beziehung der Welt Gott nennt, kann doch einem Menschen nicht zweifelhaft sein, welcher in der Religion Gott als den Willen kennt, dem er sich besonders verpflichtet fühlt, gerade sofern er sich von der Welt unterscheidet. Am wenigsten dürfte ein positiver christlicher Theolog sich verhehlen, daß der Endzweck der Welt, den Aristoteles fordert, um deren Einheit für das Erkennen zu sichern, mit zur Welt gehört, ihren Umfang nicht überschreitet, also im Wesentlichen der Vorstellung von Gott unähnlich ist, auf welche der Christ sich hingewiesen findet. Ist denn aber

die natürliche Theologie, welche sich in der christlichen Zeit innerhalb der Metaphysik angesiedelt hat, mehr werth als der Gedanke des Aristoteles, den er Gott nennt? Sind die neuplatonischen Abstractionen von der Welt, welche hier mit einigen Formen der religiösen Vorstellung von Gott zusammengeschweißt sind, von gleicher Geltung wie die Erkenntniß Gottes, welche dem Christen in seiner besondern Gemeinde zusteht? Wer dieses glaubt, wird demgemäß die religiöse Erkenntniß Gottes als metaphysische Erkenntniß, oder die Religion als populäre Metaphysik ansehen. Wer aber, in der Richtung, welche durch die Aeußerungen Bernhards angezeigt ist, jene Gleichsetzung religiöser und metaphysischer Erkenntniß ablehnt, wird sich bewußt sein dürfen, den Werth der christlichen Religion gerade aufrecht zu erhalten, und wird die Theologie der heillosen Confusion entziehen, die durch das entgegengesetzte Verfahren herbeigeführt wird, und innerhalb deren das Christenthum keinen seinem eigenthümlichen Werthe entsprechenden Ausdruck findet. Was hat man denn an jenen vielgerühmten metaphysischen Erkenntnissen von Gott, daß er das große X, das endlose Ding, die ziellose Kraft ist? Wenn man auf Grund des positiven Heilsglaubens, wie er im Christenthum zu üben ist, Gott als den selbständigen, seines offenbaren Endzweckes ewig gewissen Willen, und zwar als die Liebe begreift, welche die Welt auf den Zweck der durch Christus geeinten Gemeinde der Kinder Gottes hin schafft und leitet, so wäre es nur ein Erzeugniß specifischen Unglaubens, wenn man Gott erst metaphysisch als dingliche Natur, als allgemeine Macht oder dergleichen construirte, an welche jener Wille anzukleben wäre, oder seiner Macht einen unbestimmten Spielraum andichtete, der erst nachträglich durch bestimmte wohlthätige Zwecke eingeschränkt würde. Dem gegenüber bewähren sich die angeführten Andeutungen des heiligen Bernhard als die Elemente zugleich der zusammenhängenden und alles Nothwendige umfassenden christlich-religiösen Weltanschauung und als die Wegweiser einer richtigen positiven Theologie. Das entgegengesetzte Verfahren aber ist doch wohl Rationalismus? Oder ist nicht die Metaphysik und die natürliche Theologie von jeher das Erzeugniß einer gegen die positive Religion gleichgültigen ratio?

9. Die Gründung der Kirche Zweck der Erlösung. Sermo 68, 4. Non propter animam unam, sed propter multas in unam ecclesiam colligendas, in unicam adstringendas sponsam deus tam multa et fecit et pertulit, cum operatus est salutem in medio terrae. — Sermo 71, 11. Peccatores recipit ad poenitentiam in corpore suo, quod est ecclesia, pro quibus sibi incorporandis se

ipsum fecit peccatum, qui peccatum non fecit, ut destrueretur corpus peccati, cui aliquando complantati fuere peccantes, essentque in ipso iustificati gratis. — Es ist in den pietistischen Kreisen üblich, die Probe der wahren Frömmigkeit in die Vorstellung zu setzen, daß Christus gerade mich, den Einzelnen, ins Auge gefaßt habe, indem er die Erlösung beabsichtigt und ausgeführt hat. Gewissermaßen hat der heilige Bernhard den Ton für diese eigennützige Stimmung der Frömmigkeit angegeben, indem er von der höchsten Stufe der Contemplation, in welcher die Seele Ein Geist mit Gott werden soll, behauptet, animam deum videntem haud secus videre, quam si sola videatur a deo (sermo 69, 8). Allein mag diese Isolirung des Einzelnen von allen anderen seinesgleichen auf der höchsten Stufe der religiösen Erregung berechtigt, und diese Erregung selbst für Einzelne möglich sein, so kann das doch nicht maßgebend sein für die Selbstbeurtheilung, welche der Einzelne im Vergleich mit der Erlösung durch Christus anzustellen hat. Denn einmal weiß Bernhard zwischen jenem Genuß Gottes und dieser Reflexion wohl zu unterscheiden und läßt nicht zu, die Regel für jenen auch auf diese zu übertragen. Und dieses ist auch sehr leicht verständlich. Denn in der mystischen Schauung läßt man die besonderen, positiven, geschichtlichen und gemeinschaftlichen Bedingungen der christlichen Religion hinter sich, oder man abstrahirt von ihnen ebenso, wie von allen möglichen anderen Bedingungen des geistigen Daseins. Deshalb ist auch die mystische Schauung gar nicht blos für den Christen angezeigt, sondern ebenso gewiß für den Brahmanen, den alexandrinischen Juden, den Neuplatoniker, den pantheistischen Muhammedaner. Es ist also wohl eine fehlerhafte Vorschrift, daß man auch in der Erwägung der Erlösung und der Absicht des Erlösers so verfahre, wie es der Fall in der mystischen Schauung ist, nämlich sich vorzustellen, daß Christus gerade mich gesucht, um meinetwillen sich geopfert habe, und darüber zu vergessen, daß Christus für Alle hat sterben wollen, oder diesen Gedanken als einen gewöhnlichen und untergeordneten von sich abzuschieben. Haftet an dieser Vorstellungsweise der Schein gottseligen Wesens, so ist sie in Wirklichkeit oft genug der Ausdruck frommer Selbstsucht, welche ohne vorausgehende Absicht aus einer unrichtigen Ansicht hervorgehen kann; denn die leitende Vorstellung ist unwahr. Christus hat keinen Einzelnen als solchen gedacht, für den er hat sterben wollen; er hat aber auch seine Erlösungsabsicht nicht auf die formlose Vielheit der Menschen so gerichtet, daß dieselben auch unter dem Prädicat der Erlösung als unbestimmte Vielheit vorzustellen wären. Denn unter dem Prädicat der beabsichtigten Erlösung ist die Vielheit der

Menschen als die Einheit der religiösen Gemeinde Christi gesetzt. Dieser Gedanke ist auch kurz und bündig in dem Worte Christi ausgedrückt, daß sein Blut, das er im Tode opfern will, das Blut des Bundes sei. Die Absicht der Bundschließung durch seinen Tod schließt die Absicht ein, daß diejenigen als religiöse Gemeinde Eins seien, an welchen seine Aufopferung den Erfolg der Erlösung erreichen wird. Diesen Gedanken hat Bernhard ganz richtig formulirt. Demgemäß aber hat er ebenso richtig ausgesprochen, daß die poenitentia, welche die Erlösungsabsicht den Einzelnen zumuthet, um ihre Zugehörigkeit zu der Erlösungsgemeinde zu erproben, nicht außerhalb des Rahmens derselben möglich ist, sondern nur innerhalb desselben. Die Einwendungen, welche dagegen aufgebracht werden, haben mannigfache Wurzeln, z. B. die Gewöhnung an das von Melanchthon eingeschlagene dogmatische Verfahren oder das Vertrauen auf die von Schleiermacher in § 24 der Glaubenslehre aufgestellte Formel über den Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus. Hauptsächlich aber trägt zur Befestigung dieser Motive die weitverbreitete Annahme bei, als könne die Religion in erschöpfender Weise nach psychologischen Gesichtspunkten verstanden werden. Nun fällt in die Psychologie derjenige Umfang der Erkenntniß des Geistes, innerhalb dessen jede einzelne geistige Person als Typus aller anderen betrachtet werden darf. Hiedurch aber wird die Thatsache der Religion nicht gedeckt; denn Religion ist immer eine gemeinsame Bewegung vieler Personen, welche an derselben nicht blos in ihrer psychischen Uniformität, sondern jede in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit betheiligt sind. Deshalb tritt das Verständniß jeder Religion unter dieselbe Bedingung, welche für jede Stufe der Sittenlehre gilt, nämlich daß man den Einzelnen von vorn herein als Glied der Gemeinschaft vorstellt, außerhalb welcher es überhaupt kein sittliches Dasein giebt. Man katholisirt also nicht, wenn man mit Bernhard und gegen Schleiermacher auch für das evangelische Christenthum geltend macht, daß der Einzelne nur als Glied der christlichen Gemeinschaft ein Verhältniß zu Christus hat.

7. Kirche und Prädestination. Sermo 78, 3. Secundum praedestinationem nunquam ecclesia electorum penes deum non fuit, . . . nunquam non grata exstitit, nunquam non dilecta . . . Paulum dico, qui ut multa alia ita hoc quoque de divitiis bonitatis dei non est veritus divulgare (folgt Eph. 1, 3—5). Nec dubium, quin voce electorum ista dicantur, et ipsi ecclesia sunt. — Es ist nun folgerecht, daß, wenn die Gemeinde der Erlösten, propter quos omnia fiunt, den Zweck der Weltschöpfung und Weltleitung Gottes bildet, sie auch als der Beziehungspunkt der Liebe Gottes zu

erkennen ist, welcher für Gott ewig da ist, indem er seine Liebe durch den Vorsatz der Prädestination auf deren Hervorbringung richtet.

8. Der Begriff und die Merkmale der geschichtlichen Kirche. Sermo 8, 2. Insufflavit eis, haud dubium, quin Jesus apostolis, id est primitivae ecclesiae, et dixit: accipite spiritum sanctum. — Sermo 12, 11. Fragrat ecclesia in his, qui sibi faciunt amicos de mammona iniquitatis, inebriat ministris verbi, qui vino laetitiae spiritualis infundunt terram et inebriant eam et fructum referunt in patientia. Ipsa audacter secureque sese nominat sponsam, tanquam quae vere habet ubera meliora vino et fragrantia (duftend) unguentis optimis. — Sermo 46, 4: Notandum vero, pulcre omnem ecclesiae statum uno versiculo comprehensum, auctoritatem scilicet praelatorum, cleri decus, populi disciplinam, monachorum quietem. In horum prorsus, cum recte sunt omnia, sancta mater ecclesia consideratione laetatur, et tunc ea quoque offert intuenda dilecto, cum ad eius, tanquam omnium auctoris, refert omnia bonitatem, nihil sibi ex omnibus tribuens. — Sermo 49, 5. Ordinavit in me caritatem (cant. 2, 4). Factum est autem hoc, cum in ecclesia quosdam quidem dedit apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios pastores et doctores ad consummationem sanctorum. Oportet autem, ut hos una omnes caritas liget et contemperet in unitatem corporis Christi, quod minime omnino facere poterit, si ipsa non fuerit ordinata. — Diese Erklärungen behaupten einen großen Abstand von dem juristisch verhärteten Kirchenbegriff Bellarmins, den wir regelmäßig allein zu beachten, und nach welchem wir die lateinisch-katholische Kirche ausschließlich zu beurtheilen pflegen. In der religiösen Betrachtung hat Bernhard die Vorstellung von der Kirche so zu bilden vermocht, daß es abgesehen von wenigem durchaus nicht unevangelisch wäre, mit ihm zu katholisiren. Die Apostel werden als die erste Generation der Kirche selbst anerkannt, indem die Mittheilung des heiligen Geistes an sie gedeutet wird, nicht wie es sonst üblich ist, als eine Stiftung Christi vor und über der Kirche, welche im Episkopat fortgesetzt wäre. Ihre Autorität in der Kirche ist also nur dadurch bedingt, daß keine spätere Generation derselben den Zusammenhang mit der ersten aufgeben kann, ohne in der Luft zu schweben. Der Bestand der Kirche in der Gegenwart aber ist daran zu erkennen, und sie hat ihre Bedeutung als Braut Christi darum, daß in ihr Diener des göttlichen Wortes, und daß in ihr aufopfernde, wohlthätige Menschen vorhanden sind, welche sich Freunde machen mit dem ungerechten Mammon. Daß es in der Kirche

verschiedene Stände giebt, Prälaten, Klerus, Volk, Mönche, ist nichts Befremdendes; und daß die Kirche in deren eigenthümlicher und gegenseitiger Ordnung ebenso befriedigt sein wird, als sie die Ehre dafür demjenigen erweist, der solchen Zustand durch seine Gnade herbeiführt, ist völlig correct. Und was kann man dagegen haben, daß die Lehrer und Hirten, welche Gott der Kirche verleiht zur Vollendung der Heiligen, durch die Liebe verbunden sein und gemäßigt werden sollen, um sich zur Einheit des Leibes Christi zu schicken? Ist die Zustimmung zu diesen Sätzen wirklich geeignet, einen evangelischen Theologen einer unüberlegten Verletzung des Protestantismus verdächtig zu machen? Wenn man nicht katholisirt, indem man den oben erörterten Sätzen Bernhards über Rechtfertigung durch den Glauben zustimmt, so katholisirt man auch nicht in einem unstatthaften Sinne, wenn man mit diesen Sätzen über die Kirche sympathisirt. Bernhard war allerdings ein Glied der römisch-katholischen Kirche, indem er das Eine und das Andere gepredigt hat, und war durchaus kein Lutheraner, auch kein Lutheraner vor Luther. Aber er ist als Prediger ein Zeuge dafür, daß die Kirche, in der wir stehen, nicht erst zwischen 1517 und 1530 erfunden, sondern daß sie älter ist. Indessen will ich solchen, welche diese und ähnliche Uebereinstimmungen mißdeuten, zum Schlusse klar machen, welches der Punkt ist, an welchem sich der evangelische Christ vom heiligen Bernhard scheidet. In dem Sermo 12, 11, aus welchem oben ein Satz über die Kirche ausgehoben ist, heißt es vor- und nachher: Quisquis et inebriat verbis et fragrat beneficiis, sibi dictum putet: Quia meliora sunt ubera tua vino, fragrantia unguentis optimis. Et ad haec quis idoneus? Quis nostrum unum saltem horum integre perfecteque possideat, ut non videlicet interdum et in dicendo sterilior et in operando tepidior sit? Sed est, quae merito et non dubie hoc praeconio glorietur, ecclesia utique, cui nunquam de universitate sua deest, unde inebriet et unde fragret. Quod enim sibi deest in uno, habet in altero secundum mensuram donationis Christi ac moderationem spiritus dividentis singulis prout vult . . . Quod etsi nemo nostrum sibi arrogare praesumat, ut animam suam quis audeat sponsam domini appellare, quoniam tamen de ecclesia sumus, quae merito hoc nomine et re nominis gloriatur, non immerito gloriae huius participium usurpamus. Quod enim omnes plene integreque possidemus, hoc singuli sine contradictione participamus. — Bernhard hat darin vollkommen Recht, daß kein Einzelner sich für die Braut Christi erklären soll; in erster Linie kommt diese Ehre der Kirche zu, und die Glieder der Kirche nehmen daran nur Antheil. Als Theile der

Kirche aber sind sie unvollkommen, deshalb ist auch bei der Bethätigung ihres Antheils am Brautstande nicht auf Vollkommenheit zu rechnen, sondern ihr Christenbekenntniß und ihr wohlthätiges Handeln ist unter Umständen flau und schlaff. Diese regelmäßigen Mängel der Einzelnen aber werden nach Bernhard durch die Vollkommenheit der Kirche ergänzt. Das ist katholisch im besonderen Sinne, und ist nicht wahr. Die Kirche, welche hier so in Betracht kommen muß, wie sie aus den Vielen besteht, die in Bekennen und Handeln activ sind, ist selbst nicht in denselben Beziehungen vollkommen, wenn ihre activen Bestandtheile sämmtlich unvollkommen sind. Wer sich bei der Empfindung seiner unvollständigen Leistungen im christlichen Leben damit tröstet, daß ja die Kirche, deren Theil er ist, darin vollkommen sei, giebt sich einem ungegründeten und irreführenden Vertrauen hin, verzichtet dabei auf die volle Verantwortlichkeit für sich vor Gott und Menschen, und auf die Selbständigkeit in der Kirche, zu welcher er bestimmt ist, weil er, in der Kirche lebend und von ihr getragen, sich doch nicht für sein Handeln auf die Ergänzung durch die Kirche zu verlassen hat. Vielmehr hat Jeder, der sich bewußt ist, zu der von Christus erlösten Gemeinde zu gehören, seine Versöhnung mit Gott für sich zu erleben, indem er lernt, die Welt und sich zu beherrschen, und Gott in seinem Lebensberuf zu dienen. Was dabei unvollkommen bleibt, stellt man Gott anheim, nicht aber einer Integration durch die nicht minder unvollkommene Gesammtheit aller Unvollkommenen. Wer das Letztere behaupten würde, wäre dahin zu beurtheilen, daß er in unstatthafter Weise katholisire.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.